CUADERNOS

HISPANOAMERICANOS



MADRID 67

JULIO 1955

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

REVISTA MENSUAL DE CULTURA HISPANICA

"Cuadernos Hispanoamericanos" solicita especialmente sus colaboraciones y no mantiene correspondencia sobre trabajos que se le envían espontáneamente. Su contenido puede reproducirse en su totalidad o en fragmentos, siempre que se indique la procedencia. La Dirección de la Revista no se identifica con las opiniones que los autores expresen en sus trabajos respectivos.

CORRESPONSALES DE VENTA DE EDICIONES MUNDO HISPANICO

ARGENTINA: Editorial Difusión, S. A., Herrera, 527. *Buenos Aires.*—BOLIVIA: Librería "La Universitaria", Gisbert y Cía., Comercio, 125-133. *La Paz.*—COLOMBIA: Librería Nacional Limitada, calle Veinte de Julio, Apartado 701. *Barranquilla.* - Carlos Climent, Instituto del Libro. *Popayán.* - Librería Hispania, Carrera 7.ª, 19-49. *Bogotá.* - Pedro J. Duarte, Selecciones, Maracaibo, 49-13. *Medellín.*—COSTA RICA: Librería López, Avenida Central. *San José de Costa Rica.*—CUBA: Oscar A. Madiedo, Agencia de Publicaciones, Presidente Zayas, 407. *La Habana.*—CHILE: Edmundo Pizarro, Huérfanos, 1.372. *Santiago de Chile.*—ECUADOR: Agencia de Publicaciones "Selecciones", Plaza del Teatro. *Quito.* Agencia de Publicaciones "Selecciones", Nueve de Octubre, 703. *Guayaquil.*—EL SALVADOR: Librería Academia Panamericana, Sexta Avenida Sur, 1. *San Salvador.* ESPAÑA: Ediciones Iberoamericanas, S. A., Pizarro, 17. *Madrid.*—GUATEMALA: Librería Internacional Ortodoxa, Séptima Avenida Sur, 12. - Victoriano Gamarra Lapuente, Quinta Avenida Norte, 20. *Guatemala.*—HAITÍ: Librerías y quioscos de *Puerto Príncipe.*—HONDURAS: Agustín Tijerino Rojas, Agencia Selecta, Apartado 44. *Tegucigalpa,* D. C.—MARRUECOS ESPAÑOL: Herederos de Francisco Martínez, General Franco, 28. *Tetuán.*—MÉXICO: Juan Ibarrola, Libros y revistas culturales, Donceles, 27. *México.*—NICARAGUA: Ramiro Ramírez, Agencia de Publicaciones. *Managua* D. N.—PANAMÁ: José Menéndez, Agencia Internacional de Publicaciones. *Panamá.*—PARAGUAY: Carlos Henning, Librería Universal, Catorce de Mayo, 209. *Asunción.*—PERÚ: José Muñoz, R. Mozón, 137. *Lima.*—PUERTO RICO: Don Matías Photo Shop, Fortaleza, 200 St. *San Juan de Puerto Rico.*—REPÚBLICA DOMINICANA: Instituto Americano del Libro y de la Prensa, Escofet Hermanos, Arzobispo Nouel, 86. *Ciudad Trujillo.*—URUGUAY: Germán Fernández Fraga, Durazno, 1.156. *Montevideo.*—VENEZUELA: Distribuidora Continental, S. A., Bolero a Pineda, 21. *Caracas.*—BÉLGICA: Juan Bautista Ortega Cabrelles, 42, rue D'Aremberg. *Bruselas.* - Agence Messageries de la Presse, 14 a 22, rue Du Persil. *Bruselas.*—BRASIL: Livraria Luso-Espanhola e Brasileira, Avenida 13 de Maio, 23, 4.° andar. Edificio Darke. *Río de Janeiro.*—CANADÁ: Comptoir au Bon Livre, 3.703, Avenida Dupuis, angle Ch. de la Côte des Neiges. *Montreal.*—DINAMARCA: Erik Paludan, Fiols traede, 10. *Copenhague.* ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA: Las Americas Publishing Company, 30, West 12 th. Street. *Nueva York,* 11. - Roig Spanish Book, 576, Sixth Avenue. *Nueva York,* 11. - Argentine Publishing Co., 194-18, 111 th. Road. *St. Albans,* L. Y. N. Y.—FRANCIA: L. E. E. Librairie des Editions Espagnoles, 78, rue Mazarine. *París (6 éme).* - Librería Mollat, 15, rue Vital Carles. *Bourdeaux.*—ITALIA: Librería Feria, Piazza di Spagna, 56. *Roma.*—PORTUGAL: Agencia Internacional de Livraria y Publicaçoes, Rue San Nicolau, 119. *Lisboa.*—SUIZA: Thomas Verlag, Renweg, 14, *Zurich.*

CIENCIAS HISTÓRICAS:

Causas y caracteres de la independencia hispanoamericana (Congreso Hispanoamericano de Historia). Madrid, 1954. 17 × 24 cms. 90 ptas.

Código de Trabajo del indígena americano, por Antonio Rumeu de Armas. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 25 ptas.

Azul celeste y blanco (Génesis de la bandera argentina), por Ricardo A. Herren. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 25 ptas.

Dogmas nacionales del Rey Católico, por Francisco Gómez de Mercado y de Miguel. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 75 ptas.

HISPANIDAD:

Sobre la Universidad Hispánica, por Pedro Laín Entralgo. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 20 ptas.

Destino y vocación de Iberoamérica, por Alberto Wagner de Reyna. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 23 ptas.

GENEALOGÍA Y HERÁLDICA:

Dignidades nobiliarias en Cuba, por Rafael Nieto Cortadellas. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 100 ptas.

Blasones de los virreyes del Río de la Plata, por Sigfrido A. Radaelli, con numerosas ilustraciones. Madrid, 1954. 21,5 × 14,5 cms. 50 ptas.

BIBLIOGRAFÍA:

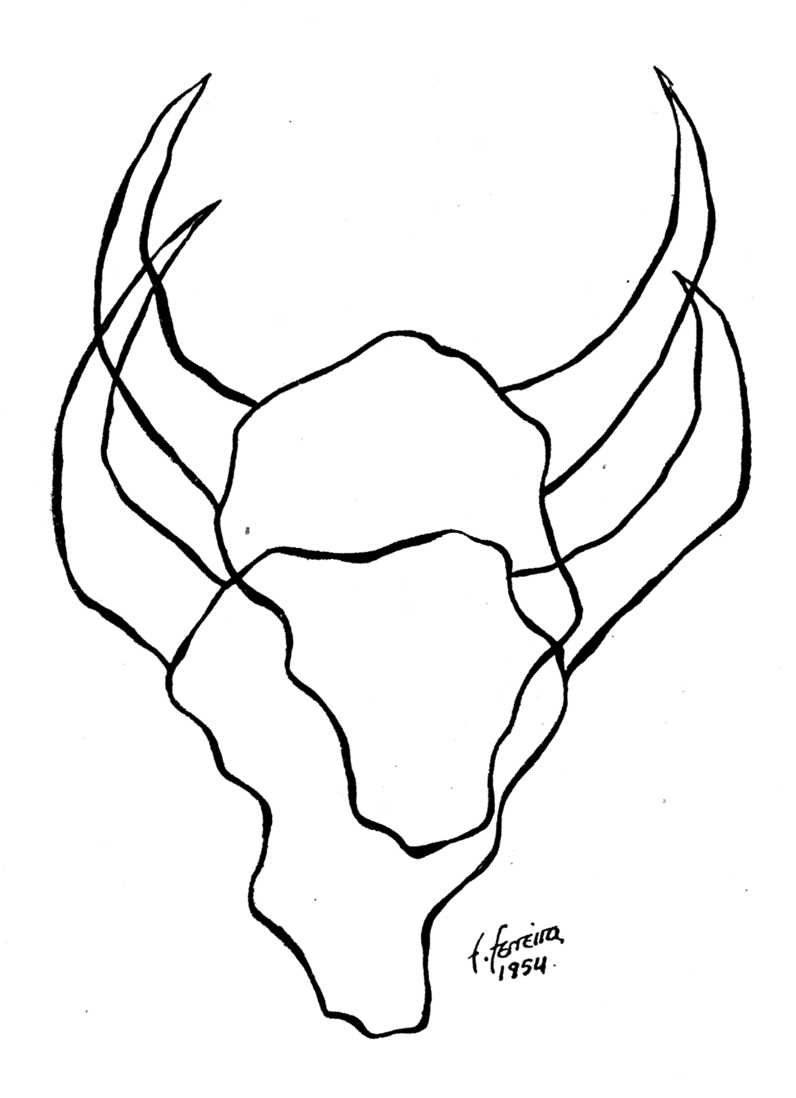
Los manuscritos de América en las Bibliotecas de España, por José Tudela de la Orden. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 100 ptas.

LITERATURA:

La ruta de los conquistadores, por Waldo de Mier. Madrid, 1954. 21,5 × 14,5 centímetros. 45 ptas.

INDICE

Portada y dibujos del pintor español *Fernando Ferreira.* En páginas de color, la segunda y última parte de la crónica de la IV Reunión Internacional del Centro Europeo de Documentación e Información sobre el tema de la coexistencia con el mundo comunista, original de *Enrique Casamayor.*



NUESTRO TIEMPO

EL DERECHO AL SABER Y LA LIBERTAD DE SU EJERCICIO (*)

POR

MICHELE FEDERICO SCIACCA

I

EL DERECHO AL SABER

El *derecho al saber*, para que sea válido de derecho, comporta el *deber de aprender:* quien falta a este deber renuncia por sí mismo a aquel derecho o, por lo menos, renuncia al derecho de aquella forma de saber que no quiere aprender, conservando, en cambio, el derecho a otras formas de saber, siempre que cumpla el deber de aprenderlas. En resumen: el ejercicio del derecho al saber no se puede separar, para que sea derecho de derecho, del correspondiente deber de aprender y de cuanto implica el cumplimiento de tal deber. E implica muchas cosas: a) *respeto* para el saber que se quiere aprender, cualquiera que sea; b) *compromiso* de aprender, porque el mejor modo de respetar una forma de saber es comprometerse a aprenderla; c) *amor*, que me gusta expresar con una palabra injustamente maltratada, o sea "diligencia", que es amor; como el amor es penetrativa, no en el sentido de "posesión" del saber, sino de "entrega" a él, diligente y humildemente, para que se apodere de nosotros y nos comprometa a fondo en aquellas "respuestas" (nuestras obras), que todo saber, como expresivo de valores humanos, tiene el derecho de esperar de nosotros, que tenemos el "deber" y, yo diría incluso la deuda de darle; d) *desinterés* (no hay amor de entrega sin desinterés), como disposición fundamental, que es además interés desinteresado por el saber como tal, que no significa en absoluto esterilidad práctica, sino simplemente no reducir el saber a valor instrumental, a medio para fines utilitarios, que, por lo demás, no están excluídos del concepto mismo del saber desinteresado ni son contradictorios con él. Y no basta:

(*) *Con este trabajo de Michele Federico Sciacca, traducido al castellano por Consuelo de la Gándara, iniciamos la colaboración en nuestra Revista de este importante filósofo italiano.*

el derecho al saber, unido en una relación de implicación recíproca al deber que comporta para que sea ejercido de derecho, impone un examen de conciencia, es decir, una valoración de sí mismo, de las propias aptitudes personales, posibilidades y capacidad, es decir, el conocimiento de los propios límites. Yo no debo preguntarme, al exigir el derecho al saber, qué me es más útil o más lucrativo aprender, sino lo que soy capaz de aprender y qué forma de saber se corresponde con mis inclinaciones y está proporcionada con mi capacidad. Esto significa simplemente *honestidad,* necesaria para que sea "honesto" el derecho al saber y su sacrosanto ejercicio. Así, pues, tal derecho comporta, para que sea ejercido de derecho, una fuerte y conocida responsabilidad, una *moralidad fundamental;* y tener el sentido de la responsabilidad es poseer la primera elemental "sabiduría" para exigir honestamente que sea respetado nuestro derecho al saber, en el ámbito del cumplimiento de los deberes relativos a él. Tal derecho implica, por tanto, un momento de "interioridad", que es conciencia de lo que somos y podemos ser, amor hacia el saber que nos es conveniente y compromiso de progresar en él; momento de interioridad que, en la forma más concreta y comprensiva, significa firme, honesto y consciente propósito de formarse cada cual libremente su propia personalidad y la personalidad que le es propia. Y no se nos objete que no es posible conocer *a priori* qué forma de saber se adecua a un hombre y si él está dispuesto a comprometerse a amarla antes incluso de aprender su saber, ni se nos diga incluso que aquella moralidad, de la que antes hablábamos, se conquista a través del saber y de nuestro perfeccionamiento. Ciertamente, el saber es formativo de nuestra personalidad y de nuestro progreso moral, como es también verdad que aprendiendo ponemos a prueba nuestra capacidad, aptitudes y tesón. No negamos esto; al contrario, añadimos que nos podemos engañar al juzgar o valorarnos a nosotros mismos; pero esto no invalida nuestro razonamiento, en cuanto que él solamente exige una disposición inicial para seguir honestamente nuestras aptitudes y capacidades (las eventuales rectificaciones o los cambios confirman este principio en vez de negarlo) para cumplir el deber de aprender, con todo cuanto esto comporta, de manera que esta inicial moralidad sea incluso perfeccionada durante el aprendizaje concreto y progresivo del saber.

Este razonamiento nuestro tiende a precisar y a dejar bien sentados dos conceptos, que, además, son dos aspectos implicados en un solo principio: *a)* el derecho al saber no es privilegio de una

clase o de determinadas personas; *b)* pero no hay que transformar este derecho humano abusando de él y, por tanto, negándolo, en el privilegio de ejercitarlo sin las *buenas* disposiciones a aprender o en el uso arbitrario para nuestros fines individualistas, y, como tales, contrarios a la formación de nuestra verdadera personalidad. En tal caso, no pedimos ejercitar *libremente* el derecho al saber, sino que alegamos *arbitrariamente* como verdaderos "invasores" (y es invasor quien ocupa un campo que no es el suyo) el derecho de ser ignorantes, con el pretexto de mandar como sabihondos en una "zona de valores" que permanecen para nosotros extraños e inalcanzables. El daño es doble: individual, como deformación de la personalidad, que no se "forma" según lo que podría ser, y se disfraza, como un ladrón, con ropajes que no le pertenecen; y social, ya como uso estéril y "antiproductivo" del dinero público, ya por las consecuencias antisociales que trae siempre un desplazado, o sea un "fuera de lugar", como lo es el que tiende a ocupar y ocupa (es "desplazado" no el desocupado, sino quien ocupa un puesto no suyo) un puesto que no le corresponde, y que lo pretende sólo porque arbitrariamente y no honestamente ha usado (mal) de su derecho a saber. En estos casos, hace mal lo que quiere hacer o lo hace sin tener la capacidad para ello, y no hace lo que podía hacer bien según sus propias aptitudes y posibilidades. En consecuencia, el derecho al saber, que si es ejercido según los deberes que implica crea un equilibrio ordenado y justo en las personas y de las personas en la sociedad, genera, arbitrariamente usado, desorden personal y social, desequilibrios peligrosos y problemas insolubles, aunque sean ajustados por los políticos con compromisos equívocos y demagógicos. En algún momento, por el uso arbitrario, fomentado y explotado por tiranías y dictaduras o por la demagogia corruptura (y es corruptora y demagógica toda democracia que no se expresa en formas aristocráticas), el derecho al saber se convierte en un arma potente para afirmar el derecho a no saber, con la pretensión de darle un valor en la persecución de los mejores puestos o de las mejoras en general, que no son una conquista legítima, sino el fruto de la desenfrenada y violenta avidez de los egoísmos. Naturalmente, el uso ilegítimo de un derecho legítimo no autoriza a nadie a servirse de este pretexto para abolirlo y negarlo, sino que autoriza a todos a corregir los procedimientos, para que sea repristinado, garantizado y afirmado como derecho.

En este punto, el problema debe ser profundizado y esclarecido de la manera más precisa y radical.

No hay duda de que, históricamente, la democracia moderna, en su evolución, tiene el mérito de haber reivindicado el derecho de todos al saber; pero no se olvide (y casi siempre se olvida) que la democracia moderna (como toda otra forma no sólo política, sino de progreso humano) es obra de la aristocracia, o sea de los "mejores": la Revolución Francesa es obra de los "aristócratas" de la cultura de aquel tiempo, que por mera coincidencia histórica eran casi todos también nobles; y los teóricos posteriores de otras formas de democracia son hombres que han reivindicado el derecho al saber de todos, por el hecho de haber demostrado saberlo ejercitar, precisamente con su iluminado pensamiento, en los límites en los cuales es iluminado. Por tanto, el "democrático" derecho al saber no es una conquista de las masas (no existen en la Historia conquistas de las masas, excepto para los demagogos de profesión, interesados en explotar a las propias masas con todas las armas mendaces y corruptoras de la propaganda)—entendiendo por "masa", sea cual fuere la clase social a que pertenece, el conjunto de hombres no todavía cualificados por el recto ejercicio del derecho al saber—, sino que es la conquista de una *élite*, que ha descubierto y reivindicado en favor de las masas un tal derecho humano, para que todos los hombres, según su capacidad y buena voluntad, ocupen un grado en la escala de la *élite* y tengan su cualificación. Y entonces es verdad la tesis antigua (y nuestra) de que la auténtica democracia es la que se expresa siempre en formas aristocráticas, o sea no la democracia democrática, que significa sólo demagogia, sino la aristocrática, cuyo deber es elevar a formas de vida superior a todos los hombres, proporcionalmente a su verdadera personalidad. Por esto nosotros, que somos contrarios a la retórica del "trabajo intelectual", que según un humanismo individualista y parcial considera a la cultura como el privilegio de una clase, y a quien la posee un privilegiado que tiene derecho a despreciar y a dominar a los demás, también somos contrarios a la más reciente retórica del "trabajo manual", que, desconociendo y despreciando los valores superiores del intelecto y casi acusándolos de ser "antidemocráticos" y "antisociales", reconoce como clase superior y privilegiada la de los jornaleros agrícolas o los obreros. Hay aquí una intencionada desproporción del problema, un deliberado equívoco: no se trata de sustituir un privilegio con otro o la superioridad de una clase con otra, ni de nivelar la Humanidad

en el grado más bajo sólo porque la mayoría de los hombres no puede elevarse a grados más altos (o cree no poder elevarse por un falso concepto de elevación personal o social, que se hace coincidir con la ocupación de los puestos socialmente más elevados o con las ganancias y el bienestar material), sino de eliminar todo dominio de una clase sobre otra y todo arbitrario privilegio de unos hombres contra otros, no nivelando en el grado más bajo, sino tratando de elevar a todos, cada uno dentro de sus límites y posibilidades, al grado más alto posible de su perfección espiritual, coincidente con la plena actuación de la personalidad que le es propia y que no tiene nada que ver con la jerarquía social de los puestos. La elevación interior de un hombre no se mide arbitrariamente por el puesto que ocupa o por aquello que *hace*, sino por el modo como realiza su trabajo y por lo que *es* intrínsecamente; es decir, siempre según un criterio que es auténticamente democrático, sólo si es, ante todo, auténticamente aristocrático. Por tanto, no hay nobleza del trabajo manual ni del intelectual si el trabajo (y todo trabajo) no se rescata en la nobleza del espíritu, que es siempre aristocracia; y es precisamente esta aristocracia y las instituciones en que ella se realiza la que hace posible el progreso de la democracia, o sea la elevación de las masas para que dejen de ser "masa" y cierra las puertas a la demagogia, a la tiranía y a la dictadura.

* * *

El derecho al saber no es separable del acto educativo; antes bien, es el propio acto educativo, en el sentido más amplio y más rico. Como tal, interesa no sólo al discente, sino también al docente, incluso en el caso del autodidacto, para quien los sujetos docentes son las personas con quienes está en contacto: la familia, la sociedad, etc.

En consecuencia, el problema atañe a quien aprende, pero también a quien enseña: el derecho de saber es bilateral, del discente y del docente, el cual, enseñando, ejercita su derecho a saber, en cuanto que enseñar es aprender junto con el discente. La educación es un momento de vida interior, y es siempre autoeducación; pero, precisamente por esto, es comunicación y proporción recíproca; el acto educativo concreto, en la medida en que promueve el saber de quien aprende, promueve el de quien enseña: discente y docente son ambos discípulos de la verdad en el amor de promoverse recíprocamente y en el amor de perfeccionarse mutuamente

en la verdad. El acto educativo es el propio derecho a saber en su forma más concreta de comunicación de las conciencias: es personal en cuanto social (yo promuevo mi personalidad en la medida en que promuevo la de los demás) y es social en cuanto personal (no se promueve a la sociedad como conjunto de individuos, sino cada uno, *personalmente* promovido, promueve a la sociedad). Pero para que el docente ejercite honestamente su derecho a saber enseñando a los demás, es necesario que cumpla los deberes que comporta el aprender enseñando, como el discente debe cumplir los que implica el enseñar aprendiendo; es, pues, necesario que, como el discente hace valer en concreto el derecho al saber solamente si se dispone con respeto, empeño y amor a aprender, así también el docente hace valer el suyo solamente si se dispone a enseñar con conciencia, preparación, dignidad, honestidad y amor. El acto educativo, en que se concreta el derecho a saber, se frustra en su significado humano y en sus fines siempre que falta a su finalidad de educación y de elevación integral del hombre o, mejor, de los hombres que concurren a su actuación y que en él se encuentran en comunicación; y esto sucede siempre que el discente no está espiritualmente "preparado" a aprender ni el docente "preparado" a enseñar, ni ambos dispuestos, en un plano humano de comprensión amorosa, a ser el uno promotor del otro ni ambos honesta y humildemente discípulos de la verdad que sirven, y que sólo en cuanto que la sirven los renueva, los edifica, los promueve en su personalidad, los hace hombres que con pleno derecho aspiran al derecho al saber.

Este concepto mismo de educación, no limitada a la escuela, que es solamente uno de sus aspectos, nos lleva a precisar el de *saber*, que hemos tomado en toda su extensión. Saber no es sólo la cultura humanística o altamente científica, ni tanto menos es ocupar un puesto elevado en la vida social; *saber* es todo lo que expresa un valor y contribuye a formar una personalidad en la medida en que responde a sus actitudes y potencia sus capacidades. Saber es el del filósofo que indaga los abismos del espíritu y trata de descubrir la inteligibilidad última de la vida en su totalidad y universalidad, como lo es el del campesino que cotidianamente trabaja su tierra; y valores expresa el pensador o el artista traduciéndolos en sus obras, como valores expresa el campesino cultivando su campo, que es su obra, obra de un hombre, espiritual, en cuanto que también aquel campo expresa valores estéticos, sociales, morales. Derecho al saber es el derecho que

tiene todo hombre a realizar libremente el "proyecto" que él es al nacer, o sea a desarrollar y a formar su personalidad, la auténtica, la que responde a su vocación. Es humanamente respetable el trabajo del artista o del filósofo, como el del campesino o del obrero, sobre la base de una igualdad *esencial* de todos los hombres en cuanto hombres. Quien ha escrito *La Divina Comedia* o la *Crítica de la razón pura* no tiene ningún derecho a despreciar a quien ha cultivado una parcela de flores o de verduras con el mismo empeño moral y la misma dedicación al valor: también ésta es una respuesta humana y válida al valor, incluso en su pequeñez, que expresa, sin embargo, una grandeza y una nobleza de alma quizá semejantes a las de una mayor respuesta; y si lo desprecian, el gran poeta y el gran filósofo son inferiores a *La Divina Comedia* y a la *Crítica de la razón pura*, es decir, a aquellos valores a los cuales son deudores de su personalidad. De esto se deduce que no sólo socialmente, sino también como valor de personalidad y personalidad de valor, valen más un campesino y un artesano "bien logrados", que saben hacer bien su trabajo y lo hacen con amor (y ya con esto demuestran su estatura moral), que un altísimo personaje "llegado" no se sabe cómo por el motivo que todos saben bien; éste es un *parvenu;* y como *parvenu,* él es el paleto y no el campesino, él es el "desplazado" en su altísimo puesto; y como "personaje" no es una "persona" la suya, sino la mixtificación de ella. En tal caso, el derecho al saber se ha transformado en un abuso, en un privilegio sin credenciales válidas y legítimas.

Este es el riesgo que la sociedad atraviesa con las democracias demagógicas, las cuales avanzan no reconociendo derechos y garantizando su ejercicio, sino haciendo concesiones y asegurando su abuso arbitrario. El círculo de estas formas políticas está hábilmente mecanizado: fomentar en las masas, sin ningún freno, el convencimiento de que el derecho al saber significa derecho de cada cual indiscriminadamente a subir en la jerarquía social sin tener en cuenta su capacidad y sin preocuparse de saber, para atraerse las simpatías llamadas "populares", a los administradores de la opinión y el número de votos que aseguren el Poder; y agitación de las masas, que no dirigen sus simpatías a quien garantiza a todos los hombres, en el orden, la libre actuación de la personalidad que le es propia (que, por modesta que sea, vale más que otra que no le corresponda), sino a quien promete, sin que detente un grado igual de responsabilidad, de preparación y de compromiso, una condición social cada vez más elevada. El círculo está

bien calculado; pero es también "vicioso", en el sentido moral y en el sentido lógico, cuyas consecuencias son hoy experimentables.

En estas democracias, sean "políticas" o "sociales", según la distinción corriente, el derecho a saber degenera en derecho a estar cada vez mejor materialmente sabiendo cada vez menos; digo sabiendo cada vez menos no en el sentido puramente técnico o de cantidad de nociones, sino en el sentido intelectual-moral, de empeñarse cada vez menos en expresar valores o en formar atendiendo a valores la propia personalidad. Planteado así el problema, la carrera tras el bienestar no tiene ya límites: quien ha tenido, quiere cada vez más, sin preocuparse si ha cumplido su deber para merecerlo; quien ha subido, quiere subir aún más, sin tener en cuenta si posee la capacidad adecuada y el sentido de responsabilidad y de dedicación que el nuevo escalón exige. Evidentemente, falla aquella *línea moral*, la única que puede mantener el derecho en los límites de su honesta legitimidad; la única que garantiza la libertad de su ejercicio en la ley, es decir, más acá del arbitrio, que es la negación de la libertad. Esto explica porqué todos los hombres, sea cual fuere su trabajo, aunque esté remunerado adecuadamente y sea respetado, no se contentan con su situación. Es evidente: no quieren el libre ejercicio de su trabajo, formativo de su personalidad; no sienten ya la satisfacción moral que les produce el hacerlo bien y con honestidad; no perciben la elevación espiritual de contentarse con su pequeña parte, en paz consigo mismo y con la conciencia. No; quieren salir fuera de su estado, superar su condición para acaparar otra que les dé, incluso frente a su propia personalidad y en contra de la honestidad, un mayor bienestar material. Y ¿qué sentido tiene ya hablar de derecho al saber? Es sacrosanto y debe ser sacrosantamente respetado cuando se ejercita por la libre formación de la personalidad y la elevación espiritual de sí mismo, valores que se pueden realizar con cualquier trabajo, con tal que se le aprecie y se cumpla humanamente; pero se convierte en un arma peligrosa cuando se abusa de él (y en esto se le viola). De este modo, no se usa de él para ser cada cual todo el hombre que puede ser (y el más humilde trabajador puede también alcanzar elevaciones morales sumas), sino para satisfacer los egoísmos más desenfrenados; el bienestar material es lanzado a un nivel tal que hace morir ahogado dentro de él al espíritu.

En tal caso, las clases llamadas inferiores no aspiran ya al respeto humano de su trabajo, y de ellas en cuanto hombres, es decir, no aspiran a un ideal altísimo de humanidad, sino a un siem-

pre mayor bienestar material, o sea al fin opuesto, por el que es sacro el derecho al saber como derecho de elevación de la persona. El derecho al trabajo es ejercicio de libertad, y de la libertad de mejorarse a sí mismo tanto intelectual como moralmente; fuera de estos límites, yo, que entiendo el progreso de manera diferente de tantos y tan distintos "progresistas" de hoy, no logro ya comprender su recto significado.

II

LA LIBERTAD DE SU EJERCICIO

El derecho al saber, no separado de los deberes que implica, comporta el ejercicio libre de otro derecho: el derecho al trabajo.

El "saber", en el sentido más completo, es el momento intelectual, que resultaría práctica y socialmente ineficaz si no pudiese traducirse en una obra humana. El momento que realiza esta traducción es el *trabajo*. Por tanto, quien ha ejercido libremente el derecho al saber y ha cumplido los deberes correspondientes, tiene derecho al trabajo, que no significa solamente derecho a procurarse los medios de subsistencia material (según un concepto empobrecido por el trabajo mismo), sino derecho a dar los frutos de su capacidad educada, su contribución a la sociedad y a afirmar su dignidad de hombre. Sin el trabajo, el saber no saldría del campo intelectual, no se concretaría en una obra, no entraría en la Historia: es precisamente a través del momento "operativo" del trabajo como los valores entran en la Historia, se manifiestan históricamente, van a formar parte de la tradición, señalan el progreso y lo promueven, educan a los hombres. Quien sabe—dentro de los límites de su saber, correspondiente a sus aptitudes y vocación—tiene el deber de producir, es decir, de expresar en una obra lo que sabe; pero precisamente el cumplimiento de este deber le hace exigir el derecho al trabajo, como el momento en el cual, traduciendo los valores en obra, forma su personalidad y da su contribución a la sociedad, porque las obras personales son patrimonio para el bienestar y el progresar de todos y cada uno de sus miembros. Una sociedad que no garantiza el derecho al trabajo, así comprendido, a todos sus miembros, no está aún suficientemente adelantada en el respeto de la persona humana.

Pero también a este respecto hay que tener presente que el principio no sea corrompido por las democracias y las dictaduras

demagógicas. El derecho al trabajo no puede estar separado, para que sea un derecho de derecho, del cumplimiento del deber de aprender a saber trabajar, es decir, del efectivo y honesto ejercicio del derecho a saber. En caso contrario, si el derecho al trabajo vale también para quien no sabe, y se niega a saber y a trabajar bien, se convierte en un pretexto para hacerse mantener a expensas de la sociedad. La "ocupación plena" de todos los ciudadanos es ciertamente un ideal que se debe perseguir, porque el trabajo es condición de dignidad y él es mismo dignidad; pero la ocupación plena indiscriminada incluso de quien, habiendo hecho el vago toda la vida y teniendo toda la "buena" intención de continuar así, con el pretexto del derecho al trabajo, pide ser "ocupado" sólo para tener un modo de procurarse los medios de subsistencia, no es el reconocimiento de un derecho, sino la violación de aquel derecho fundamental que tiene la sociedad de exigir que se dé trabajo a quien quiere y sabe trabajar para su bien y para el bien común. El principio de ocupación plena debe ser realizado íntegramente, pero dentro de los límites de dar ocupación a cuantos se han empeñado en aprender un determinado trabajo para trabajar bien y honestamente. Cuando hoy se habla de desocupación intelectual y se apremia al Estado y a las entidades privadas a dar ocupación a todos porque todos tienen derecho al trabajo, no se plantea el problema de cuántos de estos intelectuales desocupados son verdaderamente, cada cual en su esfera de competencia, "intelectuales" y cuántos, por el contrario, están solamente en posesión de un diploma o de una licenciatura o de otro pedazo de papel sin ser en absoluto tales intelectuales. El problema no consiste en dar ocupación a todos, sino en ocupar a todos aquellos que tienen no los papeles, sino la cabeza en regla para poder ser ocupados; para éstos, el derecho al trabajo es inviolable, como lo es para una sociedad en la cual todos sus miembros estén en situación de hacer valer este derecho. Sé muy bien que de aquí nace un problema humano y también social: ¿qué hacemos con los que no saben hacer lo que pretenden hacer? ¿Se los deja desocupados, con todas las consecuencias de amargura y de sufrimiento personal y los peligros sociales que la desocupación implica? No, ciertamente; pero afirmo que antes de "ocuparlos" en un puesto donde estarían "desplazados" hay que reeducarlos, sobre todo moralmente, de manera que adquieran el sentido del deber inseparable del derecho al trabajo (esto es, sentido de la responsabilidad) y de manera que acepten un trabajo de categoría inferior, correspondiente a su capacidad. Tal acepta-

ción, para que no cree resentidos y descontentos (que luego repercute desfavorablemente en el trabajo y en toda la vida social de estas personas) y no parezca una imposición y una injusticia, debe ser también obra de educación moral. Precisamente ésta: convencer de que es mucho más digno hacer en la vida aquel poco que cada uno sabe hacer, aunque sea humilde, que pretender hacer lo que se hace malísimamente porque es superior a nuestra capacidad. El derecho al trabajo no significa lanzarse al abordaje, como si fuésemos piratas, de la sociedad, sino exigir cada cual su propio puesto, el que le corresponde: saberse contentar, cumplir su propio deber, estar contentos del propio honesto trabajo. En esta línea moral interior es donde se edifica sacrosantamente el derecho al trabajo, la dignidad de un hombre y la íntegra sanidad de la sociedad. Sea cual fuere el puesto que ocupe, el hombre no debe olvidar que depende de él, y no del puesto que ocupa, ser pequeño o grande, miserable o noble, un príncipe del espíritu y, con la gracia de Dios, incluso un santo.

Después de estas puntualizaciones, no dudamos en rechazar la tesis de cuantos, con pretextos especiosos e interesados, querrían tener atrasadas en la ignorancia y descalificadas a algunas clases sociales, impidiéndoles su elevación social y moral, haciéndolas impotentes para ejercer el trabajo que cada hombre es capaz de realizar. Todos deben estar en condiciones de ejercitar el derecho al saber en el cumplimiento del deber de aprender; y una vez que cada cual conoce su trabajo, todos tienen el derecho al trabajo. Pero también ahora se hace necesaria una precisión. Establecido el principio de la educación de todos los hombres y de las llamadas clases atrasadas, como el derecho al saber; rechazada la tesis según la cual es mejor que el pueblo permanezca ignorante, porque así es socialmente menos peligroso (o sea porque así se deja en paz disfrutar a la clase dirigente, sin darle incómodas preocupaciones o desagradables sorpresas), hay que precisar, para que las buenas ideas tampoco esta vez se corrompan, qué significa "elevación" o "educación" del pueblo. Si todo se reduce solamente a la mejora económica o material—para que haya mayor *confort*, lo necesario y lo superfluo, diversiones lícitas e ilícitas, por encima de toda norma moral—, sin un avance espiritual correspondiente y una educación que sea sobre todo interior, el pueblo no se ha educado ni elevado en absoluto, sino que se ha corrompido simplemente. Ha pagado el bienestar material no sólo no adquiriendo nada para su espíritu, sino perdiendo también aquella sencillez y pureza de

sentimiento, aquella moderación y templanza, que son propias de las almas genuinamente populares. En vez de beneficiarse con las mejoras económicas, como condición y medio de perfección espiritual—y en este sentido verdaderamente humano y personal—, no piensa más que en obtener otras por avidez de bienestar sin límite ni medida. No sólo esto, sino que, así corrompido, no se beneficia de su grado de saber para trabajar con dignidad en los límites de su competencia, sino que aduce pretextos para que se le dé un trabajo que considera más elevado (no importa si es superior a su capacidad), desordenando de esta manera todo el equilibrio social y violando hasta la más elemental justicia de las relaciones y de las proporciones. Es ya una experiencia irrefutable que en aquellos lugares donde se ha realizado un progreso material desgraciadamente con métodos y con un planteamiento del problema de la justicia social en sentido puramente económico y materialista, en vez de lograrse un retroceso de las tendencias subversivas se ha obtenido un progreso hacia ellas. Ingenuamente nos maravillamos de esto; pero, en verdad, la maravilla sería que así no sucediese, una vez que se ha identificado el problema de la justicia social con el del bienestar material sobre la base de un planteamiento material y de lucha de clases, y, en cambio, no nos hemos preocupado de educar, cualificar, formar una conciencia moral y humana en la colaboración de las clases. De estos equívocos proceden otros más graves en doctrinas comunistas y doctrinas católicas por parte de corrientes que se dicen cristianas. Téngase en cuenta que no digo que las mejoras materiales no hubieran debido existir; antes bien, añado que es necesario extenderlas; pero digo que este problema debe ser planteado no desde un punto de vista materialista económico, o sea al margen de aquella confusión que se ha creado entre "paz temporal" de cada hombre en la fraternidad humana, principio propugnado por el cristianismo, y "bienestar material" en el odio y en la lucha de clases, según los cánones del marxismo.

* * *

Las últimas consideraciones aluden ya a la libertad de ejercicio del derecho al saber. Reconocer un derecho sin la libertad de ejercerlo es hacer una afirmación abstracta, ineficaz; pero también reconocer la libertad de su ejercicio sin crear las condiciones suficientes es permanecer en la abstracción, en la libertad puramente formal, en cuanto que todo ejercicio de libertad, sea cual

fuere, comparte concretamente condiciones cuya realización hace, en concreto, posible el ejercicio de la libertad misma. El error del liberalismo ha sido precisamente preocuparse solamente de las libertades formales (libertad política, de saber, de trabajo). Formalmente, en un régimen liberal de sufragio universal, todos los ciudadanos disfrutan la libertad política; lástima que no todos tengan las mínimas condiciones indispensables para ejercerla. No quiero, ciertamente, sostener que quien está oprimido por la necesidad, hasta el punto de sentir humillada su más elemental dignidad humana, goce de las mismas condiciones necesarias y suficientes para ejercer su libertad política. Quien posee mucho o demasiado y quien no tiene nada, hasta el punto de ser un desecho humano al margen de la sociedad, tienen formalmente la misma libertad política, pero no gozan, ciertamente, de las mismas condiciones para ejercerla. Desde este punto de vista, el liberalismo y la sociedad capitalista garantizan la libertad solamente a quien está en buenas condiciones, en cuanto que le aseguran su ejercicio. De tal manera, sin embargo, la libertad formal de todos los ciudadanos se convierte, en el ejercicio concreto, en el privilegio de una sola clase, la dirigente, garantizada por poderosas condiciones económicas. El liberalismo, a pesar de sus innegables méritos, en este aspecto es el sistema en el cual conviven los menesterosos de turno, explotados por los pudientes de turno. Ahora bien: el problema no consiste en asegurar una ordenada rotación de pobres y de ricos, de explotados y explotadores, sino en garantizar a todos no sólo las libertades formales, sino también su concreto ejercicio; es decir, que todos posean las condiciones necesarias y suficientes para ejercer tales libertades, o, lo que es lo mismo, que todos tengan en primer lugar libertad dentro de su necesidad. En efecto, la primera condición para que haya libre ejercicio del saber es precisamente la económica. ¿Cómo puede ejercer en concreto este derecho quien, aun teniendo buena voluntad, amor y capacidad para un determinado saber, carece de un mínimo de condiciones económicas? El derecho al saber queda sin eficacia y resulta inejercitable, y, por otra parte, la falta de condiciones hacen del hombre un infeliz, un resentido, un levantisco. Con las oportunas garantías para que el dinero público no se gaste mal, o sea para que todos los hombres se puedan poner en condiciones de hacer aquello para lo que tienen aptitudes y no aquello que veleidosamente querrían, pero no saben hacer, creo que el Estado debe asumir el mantenimiento en escuelas de vario tipo de todos cuantos carezcan

de condiciones económicas para el libre ejercicio del derecho al saber, así como toda empresa el de los futuros obreros, que son parte esencial de ella y no sólo asalariados que en ella prestan su mano de obra. El principio que siento tiende a eliminar una injusticia en el libre ejercicio del derecho al saber, así como de otros ejercicios. Esta, que formulo de la manera más brutal porque es la más verdadera: "Yo rico y tú pobrísimo tenemos los dos el mismo derecho al saber; así, pues, tú eres igual a mí y no tienes de qué lamentarte; si luego yo tengo medios para ejercerlo y tú no, no es culpa mía; arreglátelas como puedas, y si no lo consigues, peor para ti; yo ya lo he logrado." Esta libertad de ejercicio del derecho al saber no es ya una libertad; es un privilegio inhumano, antisocial, egoísta, cruel.

Pero al llegar aquí, para que el principio establecido sea íntegramente salvaguardado, es necesario precisar: *a)* a cada cual se le deben proporcionar las condiciones económicas para que sea libre de ejercer el derecho al saber, pero a aquel saber para el cual tiene disposición, amor y capacidad; *b)* quien le da o le asegura esta condición—el Estado u otro ente cualquiera que sea—no debe imponer una determinada ideología política ni la elección del tipo de saber según sus intereses. En tal caso, se da la condición económica, pero al precio de aquella libertad cuyo ejercicio debería ser garantizado por ella; yo diría que se trataba de generosidad interesada y de caridad egoísta. Si el saber es un derecho, dentro de los límites y en el orden que hemos indicado, es también un derecho su libre ejercicio y, en consecuencia, también la condición económica para realizarlo; por tanto, tal condición debe ser dada para que no se resuelva contradictoriamente en la negación de la libertad que debe garantizar, sin imponer ideologías de clase o un determinado saber, sino dejando a cada cual la libertad de elección según sus inclinaciones y capacidad naturales y exigiendo solamente que cumpla los deberes que aquel derecho comporta. En caso contrario, se da la condición económica sólo para un trabajo forzado.

Y, entonces, la segunda condición para el libre ejercicio del derecho al saber es la libertad del saber, que no es monopolio del Estado o de otros entes, en cuanto que cada cual es libre de escoger el saber que se le adecua y es más idóneo a su personalidad. Precisamente en nombre de este libre ejercicio del derecho al saber reivindica sus derechos la escuela libre cumpliendo sus deberes educativos, sociales y morales. Todo individuo o familia tiene el derecho de escoger para sí la escuela que desea, según el tipo

de educación preferida, sin que, en nombre de una seudolibertad o de pretendidos seudoderechos del Estado, se le imponga un tipo de educación, o sea una forma de vida. La sociedad debe estar formada por hombres libres antes que por ciudadanos libres, que, libres como ciudadanos, a veces no son libres como hombres, es decir, no es cada cual la persona que quiere ser. Por otra parte, precisamente el derecho de la escuela libre impone a ésta deberes; entre otros, también el de dar, por lo menos en la medida en que la da el Estado u otros entes, a quien carece de ella y la merece, la condición económica necesaria para el libre ejercicio del derecho al saber. Me explicaré: si el derecho a la escuela libre está basado en poder asegurar a todos el derecho a escoger el tipo de educación que libremente desea, en consecuencia el ejercicio de este derecho debe ser reconocido a todos; y como para ejercerlo una de las condiciones es la económica, en consecuencia también a quien carece de ella se le debe procurar tal condición. En caso contrario, la libertad de escoger la educación que se desea se convierte en un privilegio de quien tiene la "condición" que le permite la elección. Consideremos el caso concreto de un muchacho que, aun no teniendo la vocación sacerdotal para entrar en un Seminario o en una Orden religiosa, desee escoger una escuela en la que se dé una educación forjada desde la religión que él practica; supongamos que no dispone de la "condición" económica para ejercer su derecho a un saber libremente escogido. En tal caso, la escuela libre, para que el derecho sobre el que se asienta su existencia sea de pleno derecho, tiene el deber de dar al muchacho la condición económica de que carece, y sin la cual no puede ejercer la libertad del derecho al saber. De tal manera, la escuela libre de inspiración religiosa es plenamente cristiana, y los religiosos o las religiosas que la sostienen, a sus propios méritos añaden otro para llamarse siempre más dignamente, tanto en la práctica educativa como en la acción social, hijos o hijas de María Santísima o del Sagrado Corazón de Jesús. En caso contrario, ejercita libremente el derecho al saber que desea, y, por lo que se refiere a nosotros, a una educación inspirada en su propia religión, sólo aquel que está en situación de poderlo pagar; pero un derecho cuyo ejercicio depende de una condición económica privilegiada no es ya un derecho de todos, sino sólo el privilegio de algunos. Por otra parte, una vez reconocido el derecho de la escuela libre en nombre del derecho que cada cual tiene de escoger la educación que le pertenece, y una vez que la escuela libre cumple sus deberes, no se ve por qué,

dada su función social, no deba recibir la ayuda necesaria también del Estado, precisamente porque el Estado tiene el deber de asegurar a todos la libertad de ejercicio de un saber libremente escogido y no impuesto por el propio Estado o por cualquier otro. Y no se saquen a colación los llamados derechos o ideales de la escuela laica, en el sentido de la ideología del laicismo, porque diré inmediatamente que en el concepto de Estado no está esencialmente implícito el laicismo, y que una escuela laica para todos, sin libertad de elección, es una imposición y una violación del libre ejercicio del derecho al saber. Nadie está autorizado a servirse de un pretendido "libre pensamiento" para negar la "libertad del pensamiento" y de un pretendido agnosticismo, para imponer el dogmatismo más opresivo de la libertad de conciencia. Como añado también que nadie debe imponer una forma, sea cual fuere, de clericalismo. Yo defiendo los sacrosantos derechos de una educación inspirada en la religión, y, en este caso, en la verdad del catolicismo y los derechos de los católicos; no defiendo en absoluto los llamados derechos, ni sacros ni santos, de quien sirve a sus propios intereses por medio del catolicismo.

No se olvide que el derecho al saber, como ya hemos dicho, se concreta en el acto educativo, que implica al discente y al docente; y como enseñar es la manera de ejercer el derecho al saber propia del docente, se deduce de esto que las condiciones—económica y de libertad del saber—indicadas por nosotros como necesarias para el libre ejercicio de tal derecho se le deben dar y asegurar también al docente, a todo aquel que enseña: en una escuela, del Estado o libre; en una fábrica, en un campo, etc.

Volviendo a la condición de la libertad del saber, añadamos, por último, que está asediada de muchas maneras sutiles y arteras. Ciertamente, el Estado tiene el derecho de estimular ciertos estudios u oficios según las necesidades de la sociedad en una determinada situación histórica o para el bien común; pero este derecho no debe ser jamás llevado al exceso, pues, de lo contrario, con el pretexto del bien común, se acaba por imponer a cada uno, contra sus propias inclinaciones, un saber forzado para un trabajo forzado, y se mata la libertad de ejercicio del derecho al saber. Si una ciudad está asediada, en estas circunstancias todos los ciudadanos tienen el deber de hacer lo que se les pida para el bien y la salvación comunes; pero no hay que transformar esta u otras circunstancias excepcionales en situaciones permanentes, haciendo de la sociedad una prisión, cuyo carcelero es el Estado. El Estado

debe asegurar el libre ejercicio del derecho al saber, no escoger el tipo de saber o de trabajo e imponérselo al ciudadano. Si yo tengo inclinación a plantar cebollas y lo hago con amor y competencia, el Estado no debe imponerme la obligación de cultivar patatas sólo porque en sus "planes quinquenales" ha escogido, él en vez de yo, que todos debamos cultivar patatas. En este caso, la asegurada condición económica garantiza simplemente la esclavitud de todos y la pérdida de la libertad.

Una tercera condición, sin tener en cuenta otras que también merecerían consideración, es limitar la excesiva especialización, que, sacada de ciertos límites, menoscaba el libre ejercicio del derecho al saber; así, la que restringe el campo de competencia, reduce el saber al mínimo, mecaniza el trabajo y embota la inteligencia. Especialización y perfeccionamiento técnicomecánico no son en absoluto profundización ni perfeccionamiento intelectual; hacen perder el amor al trabajo, lo hacen técnicamente perfecto y económicamente útil, pero lo despersonalizan y le obligan a producir obras impersonales, en serie, anónimas, antiestéticas.

Por último, es necesario, para que sean verdaderamente respetados tanto el derecho al saber como la libertad de su ejercicio, que el saber no sea, en ningún caso, negativo o contrario a la persona o a los valores propios de ella, negativo o contrario a aquella realidad que es el hombre en su integridad y en sus aspiraciones profundas, que podemos sintetizar en el armónico maridaje de "paz temporal" o de los valores vitales y de "paz espiritual"; la primera subordinada a la segunda, no como medio a fin (porque el cuerpo, como parte integrante del hombre, no es medio), sino como colaboradora. Un saber que no responda a la realidad del hombre íntegro y a sus fines históricos y superhistóricos, personales, sociales y supersociales, y que se preocupe solamente del bienestar material y del progreso civil, comporta tal desnaturalización del hombre y atropello de la persona y de sus valores, que es peor que la ignorancia; antes bien, es aquella forma de ella que se llama *insipiencia;* en efecto, es reducir el hombre a no saber ya quién es y a no saber lo que dice, como el *insipiens* del texto sagrado, pues se puede ser "adoctrinados" e *insipientes,* es decir, analfabetos de los valores espirituales. Esta es la peor forma de analfabetismo, aquella que conoce quizá el alfabeto de todas las ciencias y las ciencias mismas, pero ignora el alfabeto del espíritu, por el que el hombre es hombre.

EL PROBLEMA SOCIAL Y LA DEFENSA DEL MUNDO LIBRE

POR

OTTO DE AUSBURGO

Desde que, a consecuencia de los acuerdos de Yalta y Potsdam, la Unión Soviética logró establecer sus posiciones avanzadas no sólo en el corazón de Europa, sino ganando terreno considerable en Asia, la política del mundo libre se ha centrado sobre el problema de la defensa contra la agresión comunista.

No quiero juzgar aquí si la mayor parte de los planes elaborados en Londres, Wáshington y otras capitales libres son enteramente adecuados. Tenemos derecho a dudarlo. Basta, sin embargo, anotar que la política general de las naciones libres ha sido influída de manera decisiva por la amenaza internacional.

Wáshington, sobre todo, no se ha limitado a crear alianzas o planes militares, sino que ha tratado de poner barrera a la ola ascendente, esforzándose por levantar un dique social.

Esta política, que se observa en todos los países y que es la base de la ayuda económica que América prestó a numerosas naciones, estaba fundada sobre el principio tan repetido de que "la pobreza crea el comunismo". Como es éste hoy día un dicho universalmente extendido, tenemos derecho a preguntarnos: ¿es cierto este *slogan?* Y, en caso afirmativo, ¿está justificado como fundamento de una política social?

Por lo que se refiere a la primera pregunta, creo que una observación atenta de la escena mundial nos da desde ahora la respuesta, que, además, será negativa.

En efecto, nada más falso que considerar el comunismo, ante todo, como un movimiento de reivindicaciones sociales o como un esfuerzo para promover el bienestar de los menesterosos. Todas las acciones de los soviets y la estructura misma del partido lo contradicen.

El comunismo, según propia declaración de los jefes soviéticos, es, ante todo, un movimiento para llevar al mundo el materialismo dialéctico. El leninismo estaba principalmente influído por el materialismo brutal, tal como lo predicó Carlos Marx. El stalinismo

y, sobre todo, la doctrina de Mao Tse-tung, más sutil y, por consiguiente, más peligrosa, no son en realidad más que el panteísmo de la materia. Todo gira alrededor de esta tesis filosófica fundamental. La igualdad económica no es más que una consecuencia bastante lejana—si la hay—de la filosofía atea y de la idea totalitaria, que no puede lograrse plenamente más que una vez perdido por el hombre todo vestigio de independencia con los últimos jirones de propiedad y vida privadas.

De hecho, las tesis sociales y económicas del comunismo son de tal manera secundarias en relación con las tesis filosóficas y totalitarias, que en la práctica la doctrina de la igualdad económica está desde hace largo tiempo abandonada en la patria del bolchevismo.

Las diferencias sociales son hoy día infinitamente mayores en el Imperio soviético que en el mundo libre. Esto se pone de manifiesto sobre todo en la diferencia de salarios y emolumentos. Un director de empresa gana hoy en la U. R. S. S. hasta 100.000 rublos al mes, que corresponden, aproximadamente, a un millón de pesetas mensuales. Los obreros se encuentran frecuentemente, dentro de las mismas empresas a que corresponden esos sueldos de dirección, percibiendo salarios equivalentes a 10 ó 20 pesetas diarias.

Estas diferencias de ingresos están además reforzadas por una legislación fiscal, de la que lo menos que se puede decir es que no corresponde a un ideal de igualdad social. Así, por ejemplo, el impuesto de la renta en Rusia grava rápidamente las rentas bajas. Llega al 12 por 100 sobre una renta anual de 6.000 rublos, y se mantiene, sin más aumento, en este nivel. En otros términos, el impuesto sobre la renta es exactamente inverso del que se hace en los países llamados capitalistas. En Inglaterra, por ejemplo, las grandes rentas son gravadas hasta con un 97 por 100, mientras que hay una generosa exención en su base. En Rusia, por el contrario, un rígido 12 por 100 grava con dureza infinitamente mayor las rentas bajas que los emolumentos más altos. Esta tendencia antisocial del régimen fiscal soviético se muestra, por otra parte, en todas las demás categorías de impuestos. Así, verbigracia, la tasa indirecta que grava el pan, el alimento fundamental de la población, es del orden del 80 por 100 *ad valorem*. En los países llamados capitalistas es, por el contrario, desconocido el gravamen sobre el pan; y, hasta en muchos casos, los Gobiernos dan subsidios a las panaderías y minoristas de harinas para disminuir artificialmente el precio de la alimentación clave de las clases pobres.

En Occidente, objetos de lujo, como pieles, alhajas, perlas, caviar o champaña, tienen impuestos muy elevados, basados muy justificadamente en que quien dispone de dinero suficiente para permitirse este lujo puede también contribuir con una fuerte suma a la caja común. En Rusia, estos objetos de gran lujo están libres de todo impuesto indirecto. Lo mismo muestra, de manera bien elocuente, otra especialidad del régimen fiscal soviético. La industria automovilística rusa produce tres tipos básicos de coches. El coche popular pequeño, Moskvitch, de precio bajo; el coche medio, Pobjeda, y el coche de gran lujo, que corresponde al Packard o Cadillac, el Zis. Ahora bien: cuando se adquiere un Moskvitch es preciso pagar de impuestos un 30 por 100 de su valor de compra. El Pobjeda no paga más que el 15 por 100; el Zis no paga ningún gravamen. Para coronar, en fin, todo este sistema—vale la pena hacerlo notar—, en la U. R. S. S. de hoy el impuesto de sucesión no existe, y, por consiguiente, los que están en la cúspide de la pirámide económica y social tienen todas las facilidades para transmitir a sus herederos las grandes riquezas adquiridas durante su vida; pero a condición de que lleguen pacíficamente al término de su peregrinación por la tierra, lo cual en la U. R. S. S. es más bien problemático.

Estas realidades de la vida soviética están, pues, en flagrante contradicción con una propaganda que quiere todavía hacernos creer que el comunismo es un movimiento social de mejora de las clases humildes.

Pero, por encima del hecho de que la naturaleza del comunismo no es en realidad sino totalitarismo ateo, podemos también ver en numerosos casos prácticos contemporáneos que la pobreza no es la causa primera del comunismo. En realidad, el comunismo no ha podido prosperar de manera efectiva más que en países en los que la religión había desaparecido. Hay, sin duda, hoy amplias regiones cristianas que están bajo el yugo del bolchevismo. Pero, en la mayor parte de estos casos, se trata de países que no han pasado voluntariamente a la órbita de Moscú, sino que se han visto incorporados a ella gracias a los catastróficos acuerdos de Yalta y de Potsdam. Ya se trate de la India, de China, del Oriente Medio; ya incluso de nuestra Europa, en todas partes el factor religioso es el que ha sido decisivo. Tomemos como único ejemplo la vecina Francia. Aparte Italia y Finlandia, es ella la que tiene el mayor partido comunista del mundo occidental. Si analizamos los votos obtenidos por éste, descubriremos que no provienen, en su mayoría,

de las regiones pobres, mineras o industriales, sino que son las provincias ricas del centro y del sur de Francia, pobladas de millonarios, las que dan más votos al comunismo. Ahora bien: en estas regiones no puede ser problema, en general, de reivindicaciones sociales. Lo que hace votar a estos hombres por el totalitarismo revolucionario es que una escuela laica, hostil a Dios, existente desde hace más de setenta años, les ha arrebatado la fe y los ha dejado sin Dios y sin ideal, presa fácil de las más absurdas doctrinas.

Podemos, pues, concluir que ni la práctica en Rusia, ni la reacción de las naciones frente a la expansión comunista, justifican el *slogan* de que la miseria sea la causa del comunismo o, en otros términos, de que éste sea un movimiento de justicia social.

Con esta condición hay derecho a preguntarse si es razonable establecer un programa social con el solo fin de derrotar al comunismo mundial.

Creemos poder decir que semejante política no sólo estaría injustificada por los hechos, sino que, además, sería deplorable. En efecto, toda política fundada en el miedo es necesariamente falsa. El miedo es mal consejero e incita a acciones que no corresponden a la realidad; deformando ésta, provoca acciones nunca justificadas. Se puede decir, como principio general, que una política basada en el miedo es siempre mala. Hacerla sería, pues, un error y no serviría, indudablemente, al fin que se le asignó.

Por otra parte, Occidente debe también comprobar que un quietismo social sería deplorable. Si, con mirada realista, tenemos fuerza para liberarnos del hipnotismo soviético y verificar, al fin, que el comunismo no es un movimiento de renovación social—lo que le daría una aparente superioridad moral—, no se sigue de ahí que no tengamos un deber por nuestra parte. En efecto, el Este, el bloque soviético, a falta de un programa constructivo de igualdad social, tiene al menos una aproximación ideológica. Que ésta sea falsa, satánica, no le quita su fuerza de repercusión. En la práctica, frente a él, nuestro Occidente no le opone ninguna doctrina o idea-fuerza, pues la democracia, de que tanto se habla, es un sistema político o, más bien, un método de operaciones constitucionales, pero no, ciertamente, una ideología.

Hablamos mucho de la idea cristiana para oponerla al ideal comunista. Pero es preciso decir que, mientras los jefes comunistas realmente creen en su doctrina totalitaria de destrucción, poca fe viva hay en Occidente. Y, además, estamos bien lejos de practi-

car lo que predicamos. La mayor parte de los Estados libres están muy ajenos a la doctrina social del cristianismo, que es la realización en la vida práctica de las enseñanzas de justicia y caridad que encontramos en las Sagradas Escrituras.

Si tenemos, pues, necesidad de un programa social, es preciso no adoptarlo por miedo al adversario, sino únicamente por imperativo de nuestra conciencia, que nos prescribe que, tanto en la vida pública como en la privada, armonicemos nuestra creencia —o, si queréis, nuestra ideología—con nuestros actos. Si el Occidente cristiano, si nuestra Europa, tiene necesidad de un nuevo planteamiento del problema social, no debe hacerlo para vencer al enemigo, sino para construir una forma de Estado que corresponda a nuestros grandes ideales básicos. Sólo en una postura semejante encontraremos la consistencia interior y la superioridad moral, que nos permitirá vencer al enemigo no sólo por la fuerza, sino, en gran medida, por la persuasión, al menos de los que no son más que pobres engañados.

* * *

Si examinamos el gran problema de una política social constructiva del Occidente cristiano, debemos hacerlo, sí, con la mirada bien fija en nuestro ideal, pero, además, con espíritu vigorosamente realista.

Es necesario comprender que no hay panacea para el problema social. El liberalismo nos anunció una solución universal y automática para el establecimiento de la libertad completa. Sería injusto no reconocer que la idea liberal, sobre todo en su primer período, prestó grandes servicios. Destruyó formas prescritas, estructuras que habían perdido su razón de ser, y liberó fuerzas latentes. Sin embargo, principalmente en su período más avanzado, hecho este trabajo de descombro, aparecieron los grandes errores del liberalismo. La ley de la jungla que trató de establecer llevó a excesos capitalistas, que necesariamente habían de conducir a la revolución obrera. El enriquecimiento de algunos en detrimento de muchos debía, inexorablemente, ocasionar reacciones, toda vez que las posibilidades de avance eran limitadas. Vemos, en efecto, que en países nuevos, con potencia considerable de expansión, como Estados Unidos, Canadá o Africa del Sur, el liberalismo podía ser útil durante un período bastante mayor que en nuestros países de Europa, muy poblados y de riqueza bien conocida y explotada.

Es innegable que la reacción socialista contra el liberalismo económico, en cierta medida, estaba justificada. El derecho asistía a los obreros cuando se defendían vigorosamente contra el capitalismo. Pero, por desgracia, la doctrina marxista envenenó un movimiento por otra parte sano, encerrándolo en la camisa de fuerza de un sistema único, rígido, doctrinario, que también, como el liberalismo extremo, trataba de resolver el problema social reduciéndolo a una simple fórmula. La gran debilidad del sistema marxista es principalmente su negación de la existencia del alma. Parte así de una falsa premisa que vicia todas sus ulteriores conclusiones. Además, y también como consecuencia de su materialismo sustancial, el marxismo llega a la negación de la libertad humana. Se reduce así al absurdo, cuando tiene la posibilidad de realizar plenamente su programa.

La quiebra de los dos grandes sistemas sociales, que nuestro mundo occidental ha experimentado desde hace ciento cincuenta años, prueba un hecho importante. No hay un sistema para resolver la cuestión social de una vez y para siempre.

En efecto, a través de los siglos, incluso de una a otra generación, el problema social cambia incesantemente de aspecto. No puede ser resuelto por completo jamás. Formando parte de la vida, que también es eterno devenir, el problema social estará siempre transformándose, en proteica evolución. Según las variables condiciones de la economía, de la política, de la estructura de los Estados, de la técnica, cambiará continuamente, y quien sea lo bastante insensato para tratar de resolverlo de un modo definitivo mediante la aplicación de un sistema rígido, inexorablemente fracasará.

Justamente aquí encontramos la gran fuerza de un programa social cristiano bien comprendido. Porque, basándose éste en los principios del derecho natural, es decir, en la constitución dada por Dios Todopoderoso al hombre, siempre tenemos una medida de comparación verdadera y permanente. A ella podemos ajustar las acciones prácticas según las necesidades de cada momento. En otros términos: la doctrina social cristiana tiene sobre las del liberalismo y el marxismo, así como sobre la del leninismo-stalinismo, la inmensa superioridad de que no es un sistema rígido, y, por consiguiente, a la larga, mortal, sino que se adapta fácilmente a todas las exigencias. Tenemos, pues, un guía seguro y principios morales que serán tan verdaderos en la era atómica como lo fueron en la Edad Media.

Si queremos, por tanto, enfocar nuestro problema social constructivamente, habrá que estudiar primero con toda claridad los principios, y después su aplicación a los problemas más apremiantes de la hora actual.

* * *

El derecho natural, que es nuestro guía lógico y estable en materias humanas, posee un principio que es, sin duda, el más importante en su sistema legislativo. Es el derecho a la existencia.

Con harta frecuencia se observa una tendencia a limitar arbitrariamente o a extender de manera injustificada el alcance exacto de este derecho. Como en todas las cosas de la vida práctica, hay que mantener en este problema el justo medio.

Es incontestable que este derecho a la existencia implica antes que nada la supervivencia individual. Todo nuestro sistema público civilizado hace del hombre el centro de sus consideraciones. Como el objeto del mundo es, después de todo, asegurar la felicidad bien entendida del hombre, éste posee derechos que aventajan a todos los demás, mientras no violen el derecho de existencia de otros seres humanos.

Habiendo sido creado el hombre a imagen de Dios, tiene no solamente derecho a la existencia en su más simple expresión, sino también a una existencia suficientemente digna para que pueda cumplir su misión. Como además el hombre está sobre la tierra no sólo para sí mismo, sino también para perpetuar el género humano y ser así instrumento del acto creador de Dios, el derecho a la existencia incluye necesariamente el derecho de formar una familia y educar a los hijos.

Como la supervivencia se asegura mediante el trabajo, es lógico que el derecho a la existencia del hombre incluya su derecho al trabajo, que viene así a constituir una obligación ineluctable de las colectividades naturales.

Si consideramos, pues, el derecho a la existencia como un derecho al trabajo, al salario justo y a la renta suficiente para educar una familia por el trabajo, debemos considerar el aseguramiento de estos derechos como el primer deber de la política social de la comunidad respecto a cada uno de sus miembros.

También el derecho de propiedad es un derecho natural y, por cierto, sagrado, pero no del mismo orden que el derecho a la vida. Y, por consiguiente, no es válido más que en tanto no entorpezca

el disfrute del derecho del prójimo a la vida. En otros términos, si la política social cristiana reconoce, sin duda alguna, el derecho de propiedad, limita mucho su disfrute por su función social y por su obligación hacia los demás.

Estos son los dos principios fundamentales de que debe partir toda política social cristiana. Trasplantados a términos políticos, tenemos en estos dos principios de derecho natural la constitución social cristiana. Todas las medidas ulteriores no serán más que una aplicación práctica de estas dos leyes fundamentales.

De esta posición de principio, podemos concluir los fines de una política social cristiana. Como reconocimiento puntual de la naturaleza humana, debe lógicamente tender a crear en el interior de los Estados el mayor número posible de individuos libres e independientes. Esta libertad se da ampliamente por la propiedad. La política social cristiana tenderá, pues, a repartir esta propiedad con toda la largueza posible entre la población, y a asegurar, a los que no la puede hacer llegar, un salario justo, a condición, naturalmente, que el individuo esté dispuesto a dar un trabajo adecuado.

Este reparto de la propiedad no puede, sin embargo, llevarse a cabo por medidas coactivas más que en el caso de que una excesiva concentración de posesión en una mano amenace realmente el derecho ajeno a la existencia. En este caso, dada la superioridad del derecho a la vida sobre el derecho a la propiedad, la comunidad podría intervenir, imponiendo por la fuerza, con medidas adecuadas, una solución que de nuevo corresponde al derecho natural. Pero una expropiación sólo por el placer de expropiar, no puede justificarse. Y si bien la política cristiana ha de tender necesariamente a un reparto lo más amplio posible de los bienes de este mundo, no empleará medidas coercitivas más que como último recurso en caso necesario. En tiempos normales empleará antes la persuasión, después el poder político y fiscal, para introducir cambios graduales sin recurrir a medios demasiado drásticos.

Otro problema que se plantea a este respecto es el de la autoridad a la que incumbe el deber de la política social. También aquí el derecho natural nos da directivas muy claras, estableciendo el principio de la subsidiaridad del Estado, lo que significa que el poder del Estado está estrictamente limitado y que no le incumbe ninguna función que puedan desempeñar el individuo o las colectividades naturales. De donde se deduce que el Estado cristiano no entrará en funciones como factor activo en política social hasta el momento en que no haya nadie que cumpla este deber. Es, pues,

fundamentalmente un factor de control, de vigilancia, que no actúa sino en último extremo.

De esta consideración se deduce que una política social cristiana combina insuperablemente las ventajas de los diferentes ensayos hechos hasta ahora. El liberalismo tenía razón cuando preconizaba la libertad; su debilidad era su falta de justicia social. El marxismo tenía razón cuando reclamaba justicia para las clases desvalidas; se equivocó al olvidar lo trascendente y cuando, en su adoración al Estado, ignoró la libertad. La política social cristiana bien entendida combinará el reconocimiento de la libertad esencial con los principios de la justicia social, y encontrará así el camino que permita armonizar las ventajas de los distintos sistemas sin incurrir en sus defectos.

* * *

Si de esta manera realizamos claramente los principios fundamentales de una política social cristiana, tal como debe pretenderse en Occidente, me parece que la hora es muy singularmente oportuna para recordarlos con ahinco y para insistir en la vida práctica sobre su aplicación a nuestros problemas cotidianos.

Estamos en vísperas de cambios gigantescos. La revolución atómica, que comenzó al estallar la bomba de Hiroshima en 1945, está a punto de afectar a nuestra vida de manera revolucionaria. La evolución, sobre todo desde 1951, se puede decir que es alucinante. En algunos años, hechos todavía hoy increíbles revolucionarán nuestra vida industrial y agrícola y nuestra economía doméstica. No quiero entrar en pormenores técnicos, que no entiendo. Básteme decir que yo, sin formación técnica especial, he podido comprobar en mis visitas a las instalaciones atómicas americanas y en mis conversaciones con los hombres de ciencia que las dirigen la envergadura increíble de lo que se prepara. El hombre está en vísperas de abrir fuentes prácticamente inagotables de energía; y, en consecuencia, deberá adaptar toda su estructura económica a las nuevas posibilidades de producción. Serán tales y tan rápidos los cambios en la industria y la agricultura, que las sacudidas de la revolución maquinista parecerán baladíes ante el inmenso temblor de tierra que se avecina. Cambiarán las características fundamentales de todas las economías, y con ello se presentarán no sólo inesperadas posibilidades de soluciones, sino también problemas sociales considerables. No es exagerado decir que la era atómica

que se abre crea al Estado cristiano, así como también a cada uno de nosotros, deberes nuevos.

Si queremos apercibirnos debidamente para que la revolución atómica sea en nuestros pueblos una bendición y no una desgracia, es preciso, ante todo, preparar nuestros Estados europeos para hacer frente a los problemas del mañana.

Porque no es posible ninguna política social constructiva si no se establecen las condiciones económicas indispensables a su éxito. Una política social no debe ser jamás una operación de laboratorio. Debe desarrollarse al aire libre de la vida práctica. Por tanto, es lógico que cuanto más favorables sean las condiciones económicas, más fácil será resolver los problemas sociales.

En este aspecto podemos todavía hacer mucho en nuestra vieja Europa. Se nos repite hasta la saciedad que somos un continente pobre, y que por ello tenemos que atenernos estrictamente a nuestras posibilidades. A mi parecer, es falsa la premisa misma de este *slogan*. Considerando a Europa como una unidad y sumando nuestro genio inventivo, nuestra fuerza de trabajo, nuestras riquezas naturales y agrícolas, nuestro potencial industrial, es fácil la comparación con países como América o la U. R. S. S. Si hasta ahora no hemos logrado desarrollar debidamente nuestras posibilidades, la culpa está principalmente en nosotros mismos. Somos nosotros los que hemos partido esta unidad admirable—económicamente hablando—que es Europa en numerosas porciones rodeadas de altas barreras aduaneras. No podemos en estas condiciones alcanzar el *standard* de vida que automáticamente se crearía si Europa formara una unidad.

¿Cuál sería el *standard* de vida americano si los 48 Estados se rodearan de una barrera aduanera como la de nuestros Estados europeos?

Es, pues, uno de los deberes primordiales de la política social occidental trabajar en favor de la unificación económica de Europa, que creará las condiciones favorables fundamentales para poder edificar nuestra estructura social. Esta unificación es, por otra parte, un imperativo de la evolución atómica. No quiero molestaros con detalles. Baste deciros que Europa es la parte más alta del mundo, si nos unificamos, para aprovechar la evolución atómica. Me atrevería a decir que Europa puede llegar al *standard* de vida americano sólo con que la revolución atómica encuentre una Europa unida y bien preparada para recibir el don del Crea-

dor. Este es el gran problema que plantea hoy día para nosotros el problema atómico.

Para aprovechar plenamente estas posibilidades de la revolución atómica es necesario, antes de nada, sin embargo, velar muy seriamente por el reparto de los inmensos beneficios que resultarán de ello. Sería catastrófico que estos beneficios fueran a enriquecer a algunas personas o intereses particulares y no beneficiaran a todos de manera igual y justa. El inmenso producto social deberá ser repartido de tal manera que, antes de enriquecer a los que ya se encuentran en posición económica privilegiada, sirva para elevar la situación de las clases humildes.

Gran responsabilidad incumbirá en este terreno a los Sindicatos obreros en el porvenir. Por ser éstos organizaciones relativamente recientes, hasta ahora no siempre han logrado ponerse a la altura de su deber, que sobrepuja notablemente los angostos límites de la defensa de los intereses de los asalariados. Comunidades naturales en los Estados, los Sindicatos obreros tienen responsabilidades públicas a las que no pueden escapar. Un Sindicato obrero bien entendido no debe ser solamente la emanación de la confianza de la clase laboral, sino también un factor de derecho público. Dentro de la comunidad viene a ser también responsable, y más importante que lo son los Parlamentos o los Consejos municipales o provinciales. Los Sindicatos han hecho, sin duda, considerables progresos en estos últimos tiempos, ascendiendo rápidamente a la altura de sus responsabilidades. Es preciso, no obstante, que se preparen desde ahora a nuevas cargas y al desenvolvimiento de acuerdos con los patronos, que serán esenciales cuando se trate de establecer un reparto justo y socialmente adecuado del producto social de la revolución atómica.

Este hecho prueba que una organización social sólo puede hacerse sobre la base de un desarrollo libre y constructivo del sindicalismo. Quiérase o no, modernamente el Sindicato ha venido a ser, después de la Iglesia, la segunda organización en importancia dentro del Estado. Un Sindicato sano es, pues, condición esencial de un Estado sano.

Esta colaboración efectiva entre Estado, Sindicatos y patronos frente al problema atómico, es también necesaria para impedir que los cambios estructurales que se han de producir lleven al paro. El paro es un factor que el Estado cristiano no tiene derecho a ignorar. Como hemos dicho, el derecho al trabajo es inmanente al hombre, y se deriva lógicamente de su derecho a la vida. Esto

significa, en otras palabras, que la existencia del paro trastorna el orden natural querido por el Creador, y, por tanto, la lucha contra el paro es un deber primordial del Estado cristiano. Y quiere decir también que para vencer el paro, el Estado cristiano tiene el absoluto derecho, y hasta el deber, de intervenir por todos los medios que se juzguen útiles, reduciendo si es necesario el derecho de propiedad. Pero si bien en caso extremo todas las medidas provechosas están justificadas, sería infinitamente más constructivo tomar a tiempo medidas adecuadas para llegar a prevenir el peligro. No hay duda que esto encierra deberes de planificación. Tan es así que me atrevo a decir todavía que, si son bien dirigidos o planificados los ajustes que exige el advenimiento de la era atómica, no sólo no acarrearán peligro de paro, sino que exigirán más fuerzas obreras. Una era atómica bien preparada nos dará el pleno empleo, sobre todo si la capacidad productora adicional es utilizada, además de para elevar el nivel de vida, para reducir la jornada de trabajo sin disminuir los salarios.

La revolución atómica presenta otro problema social cuyos efectos ya son peligrosos, y que nos depara la mejor prueba de que en la vida práctica no se pueden jamás separar los aspectos económicos y sociales. La prosperidad económica duradera y efectiva no será nunca más que una consecuencia lógica y necesaria de una política social adecuada. El problema especial que nos ocupa es el de la posición del intelectual y del técnico en el Oeste europeo, ya que los sueldos pagados a los técnicos y a los trabajadores intelectuales son demasiado bajos en relación con el trabajo que deben dar. En relación con el trabajo manual, su nivel económico es bajo. El resultado es que cada vez es menor el número de jóvenes que se consagran a estas carreras. Es interesante hacer notar que la Unión Soviética ha hecho todo lo posible para hacer económicamente atractiva la carrera técnica e intelectual, con el resultado práctico de que el año último han salido de las Universidades soviéticas más técnicos que de todas las Universidades combinadas de América y Europa occidental. Este hecho es tanto más alarmante cuanto que la revolución atómica exigirá desde la próxima década un aumento sustancial del número de técnicos, ingenieros y otros trabajadores del espíritu. A la hora de ahora, es dudoso que nuestro Occidente sea capaz de darlos, a menos que se produzca un cambio radical en un porvenir muy próximo.

Hay quienes insisten en un supuesto peligro de paro de intelectuales si se impulsa demasiado la instrucción técnica. Los que así

hablan demuestran sencillamente que son incapaces de comprender el porvenir. Si nos decidimos a utilizar debidamente la era atómica, no existe este peligro de paro técnico. Por el contrario, lo que nos amenaza en un futuro no demasiado lejano es un peligro de falta de técnicos.

A la luz de este hecho, me parece de importancia extraordinaria para el mantenimiento del nivel intelectual y moral de Occidente hacer un esfuerzo muy vigoroso de todos nuestros Estados, a fin de obtener la elevación del nivel de vida de nuestros intelectuales y técnicos y hacer estas carreras de nuevo atrayentes para los jóvenes. No se trata sólo de un deber social, sino de un deber de defensa del Occidente.

* * *

Es imposible tocar en su totalidad, en los estrechos límites de una conferencia, los graves problemas de una política social cristiana con el carácter de imperativo moral con que hoy se nos presenta. Cuestiones como la de los seguros sociales, la de la reforma agraria o la de la propiedad obrera en la industria no han podido ser tocadas. Ha sido preciso concentrarse sobre los puntos que me parecieron más urgentes, en vista de los peligros mundiales y de la evolución técnica que llama a nuestras puertas. Además, dejadme que os lo repita, tenemos principios muy claros, que nos permiten abordar constructivamente todas estas cuestiones. Si para cualquier materia volvemos a basarnos en el derecho natural, encontraremos en él un guía que no se equivoca, con el cual lograremos soluciones prácticas.

En estas notas hemos querido mostrar únicamente un punto de importancia cardinal: no hay que tener miedo de la doctrina comunista. Está en nuestras manos, si queremos utilizarlo, un remedio infinitamente superior al mal. Los principios sociales cristianos son lo bastante claros y fuertes para resolver todos los problemas que la hora actual puede plantearnos.

Con una política bien hecha, nuestro viejo continente, la Europa cristiana, tiene en sí todas las fuerzas necesarias para enderezarse, vencer su depresión y volver a marchar hacia cielos más radiantes.

El todo para nosotros es, pues, ver la situación tal cual es, comprender los principios de nuestra acción y ponerlos en práctica con ardor, abnegación y optimismo.

PERSPECTIVAS ACTUALES DEL CATOLICISMO ESPAÑOL

POR

MANUEL ALONSO GARCIA

Seguramente han llegado a todos las resonancias de los aplausos con que el público de Madrid y Barcelona ha acogido ciertos pasajes de una obra teatral: *La muralla.* Precisamente aquellos pasajes y escenas en las cuales el autor ataca, por boca de su protagonista, la falsedad del modo con que no pocos españoles viven —o vivimos—las enseñanzas del Evangelio, superponiendo a la realidad la apariencia, anteponiendo los golpes de pecho a la verdadera contrición, colocando la ficción antes que la verdad, otorgando a la manifestación externa precedencia sobre el sentimiento de la recogida intimidad.

Estos aplausos son un síntoma revelador, encierran una portentosa significación. Lo de menos es el ruido que producen; lo de más, la inquietud que atestiguan; lo menos importante, la sonoridad del éxito que confirman; lo más significativo, el móvil a que obedecen. Son como una acusación y una verdad, una incontestable realidad y un valor de análisis. Son, evidentemente, un testimonio: testimonio de intranquilidad por la envoltura que nos cubre, prueba de hastío por la hipocresía que nos domina, demostración de asco por la artificiosidad en que nos movemos y signo de cansancio ante el hecho de ver cómo se utiliza para jugadas temporales lo que únicamente guarda—y así puede ser utilizado—raíces y contenido sobrenaturales. Buena reacción, ciertamente, pero insuficiente todavía. Son necesarios más pasos y es preciso plantear más hondo aún el problema en todos los órdenes. Ni somos los mejores ni estamos cerca de serlo. Nosotros mismos estamos encargándonos de ponerlo de relieve. Ya es hora de que nos decidamos a pensarnos en la medida de nuestra manera de ser y en función del alcance de nuestros deberes. La autocrítica, en contra de lo que muchos piensan, no ha hecho—y no sigue haciendo—más que gran bien a nuestra situación religiosa. El autobombo, en cambio, no reporta más que muchos y graves perjuicios. La postura del publicano, evangélicamente, es principio de justificación; la del fariseo,

lo es de condenación. Y no cabe duda que la primera se identifica con la autocrítica serena, y la segunda se funde con el estúpido autobombo.

Hablar de perspectivas de nuestro catolicismo actual es, en verdad, extraordinariamente comprometido. El perspectivismo se halla ligado al punto de vista; es, en realidad, punto de vista, orden y forma que la realidad toma para el que la contempla, en expresión de un pensador español de nuestro tiempo. Ello envuelve no poco de subjetivismo, quiérase o no se quiera, porque los datos de espacio y tiempo nos condicionan y dificultan la compresión, bien que en otro sentido la favorezcan. Por otro lado, referirse a la perspectiva supone implicar mucho de futuro. La perspectiva es lo que veremos, lo que vemos en futuro, lo que nosotros percibimos como posible, para un mañana que deseamos tal y como nuestro pensamiento o nuestra imaginación lo van creando en función de una serie de factores, que por fuerza han de representar un papel fundamental.

Con este doble intento, de situación y limitación a un tiempo, no tengo más remedio que encadenar el orden de los problemas desde un triple punto de referencia, que se resuelve, desde luego, en una lógica manifestación de postulados. Son los que voy a denominar, a título de epígrafes: supuestos previos, situación de hecho y perspectivas.

1. SUPUESTOS PREVIOS

No es lo mismo el catolicismo que los católicos. No es igual el Evangelio que los apóstoles. No cabe afirmar la identidad siempre entre pensar y conducirse. Recordad aquello que nos cuenta Berdiaeff, tomándolo de Boccaccio. Epoca del Renacimiento. Una Roma demasiado corrompida. Un Pontificado no muy ejemplar. Un incrédulo que participa a un amigo suyo, creyente, el deseo de visitar Roma para conocer la hermosura de las doctrinas evangélicas, que le predicaban, en su aplicación práctica, nada menos que en el centro mismo de la cristiandad. El cristiano quedó asustado al conocer el propósito: al ir a Roma y contemplar el ambiente de disolución, el desengaño sería tan fuerte, y la distancia entre doctrina y vida tan considerable, que no habría posibilidad de conversión, en lo futuro, para el amigo apartado de la verdadera religión. El viaje a Roma se hizo. Y el regreso fué triunfal: la conversión se había operado, y sinceramente. Con la contestación

dada por el converso al creyente extrañado, se comprende todo: una religión que, como la católica, pese a las infidelidades, la corrupción y los pecados de sus miembros, incluso de sus más elevados representantes, mantiene adeptos y cosecha mártires, sólo puede ser la religión verdadera.

Ya se puede comprender adónde quiero ir con la exposición de este ejemplo. Sólo que no lo ofrezco como testimonio a seguir para que la conversión de los otros se realice por la ausencia de verdad y congruencia en nosotros. Sí lo hago por evidenciar la gran distancia que separa a la autenticidad del catolicismo de la falsedad de los católicos. Distancia no insalvable, sino perfectamente recorrible. Cuesta, sí; pero son posibles la aproximación y la llegada.

El catolicismo es vida, y vida sin restricciones, expresión de alentadores objetivos y decantación suprema de ideales. Los católicos somos, con frecuencia, enfermedad y dolor, muerte de una raíz exuberante y poda de unas aspiraciones puras; somos negación de incentivos, rechazo de estímulos, apego a fórmulas enquistadas en el centro mismo de un utilitario entendimiento de la existencia. La gran tragedia del catolicismo somos los católicos; el gran escándalo del Evangelio somos los evangelizados y evangelizadores. Porque lo tremendo es que catolicismo y católicos son realidades diferenciables, pero no cabe duda que somos los católicos los llamados a vivir íntegramente, en todas sus dimensiones y con todas sus exigencias, el catolicismo. Este encarna en la persona de cada uno de nosotros, toma cuerpo, vida y expresión en nuestra propia manera de ser, de existir y de conducirnos. ¿Cómo, pues, desligarnos ante los demás de lo que el compromiso de la titulación entraña, y querer distinguir para lo que no nos conviene, acudiendo a la unión en aquello que a nuestro favor se da? El catolicismo no es el católico ciertamente; pero el católico no puede olvidar la significación que para su vida encierra el catolicismo.

Ello nos dice que las exigencias para el católico son exigencias de hoy y de siempre mientras dure su vida. La función de su ser le impone al católico un vivir en la actualidad de cada día, pero no le obliga menos a configurar su desenvolvimiento de acuerdo con un módulo de significaciones que abran su constante perfeccionamiento en la verdad y en la santificación. Ser católico quiere decir ser actual y ser futuro; en definitiva, eliminar las malezas del hoy para descansar mañana en la pureza; descorrer el velo de los prejuicios en este instante para ligarse con la firmeza de las decisiones hechas de integridad en lo sucesivo.

Ser cristiano, permanecer fiel al espíritu del catolicismo, fija la vida de cada uno dentro de un orden de apreciaciones referidas al momento que se vive. El católico no puede, en modo alguno, sustraerse a su tiempo, vivir fuera de éste, desenraizarse de él, mostrando faceta de anacronismo, de desfasamiento o de utopía; en suma, de irrealidad. Saber anclarse es, para el católico, un imperativo, la traducción de un postulado, un inexcusable principio. Caer en la infidelidad al mismo equivale, de hecho, a invalidar, desde luego, su posible apostolado; incluso a poner en peligro la propia salvación.

El cristianismo no es una pura situación. Ni siquiera una actitud. Antes bien, conforma una vida. De aquí que la existencia del cristiano comporte ejemplaridad y determine una necesaria e indeclinable influencia. Leclerq ha dicho que nuestros pecados impiden las conversiones y que la Iglesia no tiene que contar solamente con los enemigos de fuera, sino también—y en mayor grado, añadiríamos nosotros—con los de dentro. Y es este mismo autor el que ha expresado que el Evangelio continúa, aunque siempre habrá fariseos; éstos no se convertirán jamás y su autoridad y las calumnias con que abruman a Cristo y sus discípulos desviarán siempre a un gran número de almas sencillas.

Aquí reside la cuestión. Utilizar realidades sobrenaturales para colocarlas al servicio de "situaciones" temporales es ir contra el precepto del amor y de la autenticidad. Lo religioso llena todas las esferas de la actividad humana; pero la religión no debe ser nunca trampolín para situarse en esas humanas esferas. Cristianismo quiere decir renuncia, no codicia; servicio, no situación; humildad, no prevalencia. ¡Y cuánto no podríamos hablar acerca de cómo el cristianismo se convierte, en manos de los mercaderes de la falsedad y del engaño, en instrumento de terrenas aspiraciones, camino de lucrativos puestos o escalón de ascensos políticos!

Lo más opuesto al sentimiento cristiano de la vida es concebir ésta como simple razón de bienestar, que busca el situarse, humanamente hablando. La verdadera significación a la cual se liga la vida del cristiano reside, precisamente, en todo lo contrario. Es decir, en dar testimonio de la verdad y actuar como encarnación presente del mensaje evangélico. Es constatar, cada día, la profundidad de una doctrina que se vive y se mantiene, que se alienta en el corazón del hombre y encauza y dirige su pensamiento y su intención; es mostrarse en la plenitud de la vida cristiana en todo momento y ante las más difíciles y complejas circunstancias, sin

hacer del cristianismo una coyuntura, pero convirtiéndolo, por supuesto, en una verdadera y sincera profesión de fe. Dar testimonio, encarnando el Evangelio en la vida de las personas y en el desarrollo de las instituciones, equivale a estar presente, con el ánimo, el afán y la conducta, en todas y cada una de las manifestaciones que, dentro de la existencia, ofrezcan una posibilidad de santificación o faciliten la perfección de los demás. Habremos de convencernos algún día de que testimoniar entraña responsabilizarse—y en qué grado—y que esa responsabilidad se adquiere de muy diversas maneras, mas asumiendo siempre el deber de saber insertarse en el tiempo que se vive, contando con, y buscando, una definición del mismo. La actualización no ha querido representar nunca el olvido de lo fundamental. Siempre ha incidido, por el contrario, sobre el respeto de los principios esenciales, cuidando, al mismo tiempo, de no hacer de éstos gastada arqueología. Un propósito, pues, de situación de nuestro catolicismo, dentro de los límites de su adecuada y justa estimación, no debe perder de vista, en manera alguna, que la raíz esencial del cristianismo es raíz dogmática y, por ello, eminentemente actual y vigente. El cristianismo, sin perder un ápice de su fidelidad y de su esencia, puede y debe mantenerse en la vanguardia de las preocupaciones, intranquilidades y problemas de nuestro tiempo. La Iglesia no va contra la historia: la dignifica y eleva; no actúa, sin más, contra los hechos: los renueva, prestándoles vigor y sentido; no se dirige contra las instituciones: las encuadra y otorga contenido; no se manifiesta como inactual: permanece eternamente joven. Por ser el depósito de la verdad, el continente de la vida, la Iglesia es el mismo cristianismo en la institución y en la esperanza, en la realización de unos mismos objetivos y en la concreción de unos propósitos. Decir Iglesia es decir cristianismo, y cuando a aquélla y a éste nos referimos, estamos, como cristianos, comprometiéndonos. Nuestra fidelidad debe ser, por tanto, una razón de virtud, un nacimiento de convicciones, algo, en fin, que se apoya en la firme creencia de la verdad, de la cual la Iglesia es depositaria. La renovación no está reñida con la pervivencia. Más todavía, la garantía de la última en la primera reside. Y creo que no pocos cristianos han—o hemos—traicionado, como tal colectividad cristiana, a la Iglesia, o por habernos quedado en la fría exposición del dogma, sin acertar con la vida del mismo, y con su necesaria y exuberante posibilidad de aplicación, o por haber caído en la frivolidad insegura y poco seria de los pretendidos avances que se proponen caminar sin el fundamen-

to directriz del núcleo de principios inmutables inherentes al cristianismo.

Cristianismo y mundo, cristianismo y sociedad, son términos que traducen, es verdad, antagonismos. La lucha está entablada entre ambos campos. Y, como en toda lucha, quien huye pierde el combate. No se trata, no debe tratarse, en consecuencia, de separar radicalmente, sino de conocer para negar lo rechazable y admitir lo factible de santificación y de conquista, de renovación transformadora. Un cristianismo sin mundo, una religión sin vida, una creencia sin sociedad, son algo inerte y sin sentido, realidades carentes de su procedente y auténtica significación, caricaturas inexpresivas de un sentimiento alentador y manifiesto, desvirtuaciones de algo en lo cual debe anidar, por principio, la misma pureza. Lo que, en todo caso, debe procurarse es que sean siempre el cristianismo, la religión y la creencia los que manden sobre el mundo, la vida y la sociedad. Lo otro, es decir, un mundo imponiendo sus criterios al cristianismo, una vida gobernando la religión a su antojo, una creencia determinando a la sociedad según sus personales preferencias, es trastrocar la jerarquía que debe presidir el conjunto de la vida y mantener, con fecundidad, la realidad de la existencia.

Por encima de cualquiera ocasional desnaturalización, se halla el sentido permanente de los valores cristianos. Estos, aun violados en su práctica aplicación, continuarán rigiendo la ordenación del mundo. La justicia y la paz, la fe y la esperanza, la moral y el amor, son más que un código de museo y muchísimo más que una expresión sin vida. Al mundo, a la sociedad, al hombre, hay que llevar este mensaje de valores cristianos, reclamando su vigencia y tratando de imponer, por todos los medios, su profunda significación, la esperanza y la actualidad de su hondo contenido.

2. SITUACIÓN DE HECHO

Otra cosa, bien distinta, es nuestra propia situación. Anda estos días residenciado nuestro catolicismo. Y no sin razones para ello. No tanto por las faltas que hayamos podido cometer los católicos españoles cuanto por las empresas que hemos dejado de alumbrar. Ahí está nuestro mal. Y ahí acusamos nuestra enfermedad más grave.

No he de entrar aquí en un detenido análisis de lo que el catolicismo español es. Algo he hecho ya en otras ocasiones y existen abundantes testimonios de otras personas preocupadas por este pro-

blema. Me interesa, sobre manera, en cambio, el horizonte, el mañana, la perspectiva, y a ella dedicaré mi atención preferentemente.

Hay que partir, no obstante, de una situación de hecho. ¿Cómo es, en cuatro rasgos definidores, el catolicismo español? Más exactamente: ¿cómo vivimos los españoles el catolicismo?

Voy a comenzar con dos anécdotas, imaginaria la una, y de experiencia personal la otra.

Se cuenta que murió un católico alemán. Y fué al cielo. Tomó posesión de la gloria. Y el Príncipe de la Iglesia le hizo entrar en el goce de todo con una sola limitación: traspasar las fronteras señaladas por un muro blanco. Al poco tiempo, la curiosidad hizo presa en él.

Murió después un católico italiano. El mismo destino, goce idéntico, igual limitación. La curiosidad comenzó a convertirse en inquietud.

Murieron católicos de todos los pueblos del mundo. Fueron al cielo también. Hubieron de someterse a la antedicha condición. La inquietud adquirió categoría de desasosiego. Así no podía seguirse; si el cielo es la posesión plena de todos los bienes, la suma felicidad, el contar con una prohibición limita esa felicidad y ya no es el cielo. Querían saber qué había detrás del muro blanco. El Príncipe de los apóstoles había de decírselo. Y se lo preguntaron. Y ésta fué la contestación de Pedro: "Es que más allá de ese muro están los católicos españoles, creen que son los únicos que han ganado el cielo; ¡y, la verdad, para qué vamos a quitarles ese capricho!"

La segunda anécdota es real. Yo mismo fuí testigo en Zaragoza. Ante el altar de la Virgen del Pilar oía la santa Misa una peregrinación llegada de la capital de España. El consiliario de la Hermandad peregrinante se dirigía a la imagen del Pilar diciendo: "Venimos a darte gracias, Virgen Santísima, como españoles que somos, por habernos concedido la gracia de ser los únicos que amamos a tu Divino Hijo." ¿Hay algo más opuesto al auténtico sentido del cristianismo? ¿Existe algo más próximo a la oración del fariseo?

No pretendo afirmar que nuestro catolicismo sea solamente esto. Pero sí me atrevo a sostener que el incienso y la vanidad, la hipocresía y el fariseísmo, la apariencia y la falsedad abundan, y profusamente, en nuestro catolicismo. (¿Acaso puede darse algo más anticristiano y anticaritativo que las muestras de alegría de que

han dado prueba ciertos sectores de la vida española ante el fracaso de los sacerdotes-obreros, aprovechando esta coyuntura para simplemente mantener actitudes conservadoras y justificar, a ultranza, reaccionarias posturas?)

Entre nosotros todavía no ha llegado a penetrar la profunda verdad que une vida y religión y que no comprende la una separada de la otra. Actuamos como hombres, rezamos como criaturas de Dios; nos sentimos católicos, pero hacemos bien poco para demostrarlo. Sentimos la verdad penetrante de nuestras creencias, no nos ligamos a la plenitud de cuantas obligaciones y deberes esas creencias imponen. En definitiva, divorciamos, individualmente, religión y vida. Decimos ser, y lo aparentamos, pero no somos; proclamamos la justicia, mas no llegamos ni siquiera a la compasión. Nuestra vida marcha escindida en dos mundos. Y queriendo servir a dos señores nos quedamos esclavos solamente del de acá.

La vida familiar.—Tampoco puede asegurarse con tanta alegría—y con irresponsabilidad tanta—, como se hace por ahí con frecuencia, que nuestra vida familiar sea un ejemplo de vida familiar cristiana. Hay estadísticas que no pueden conocerse. De lo contrario, pondrían los pelos de punta. Y quizá fueran un adecuado reactivo para cuantos, conformistas y pacíficos por interés, creen asegurado el índice de nuestra vida familiar con falsas apreciaciones y signos externos. (Incluso en una realidad, como la de la natalidad, que aparece entre nosotros falseada, vamos para abajo. Cada día es menor. Aunque aumente nuestra población. Pero ello es debido a que actualmente es más alto el nivel medio de vida, no a que nazca más gente. Y nadie dudará de la conexión existente entre la vida familiar y los porcentajes de nacimiento.)

Nuestra vida familiar ha empezado a sufrir embates, influencias extrañas y libertades de vínculos que ponen en peligro su misma unidad. La dispersión a que obliga la vida moderna, el relajamiento de los lazos familiares de autoridad, la gradual independencia, el snobismo y la ocasional subordinación a intereses de otro orden que olvida razones superiores, y la carencia de una formación familiar seria para acomodarse sin desdoro y adaptarse sin declinación, están poniendo a nuestra familia en situación en extremo delicada. Su unidad, rota; y su razón de integración, perdida. Queda la rutina en unos casos—muchos—, la rectitud y el verdadero sentido, en otros—los menos—, y la quiebra interior total, en bastantes. El mal cunde institucionalmente. Y el olvido del genuíno sentido de la familia cristiana, también. Este se debilita y se pierde.

La familia, entre nosotros, no es ya el centro de la vida religiosa.

Vida profesional.—En otro capítulo de nuestra existencia, el profesional, no podemos tampoco, desgraciadamente, emitir un juicio positivo. Mal ha penetrado la raíz cristiana de la existencia en nosotros cuando la ausencia de responsabilidad profesional es uno de los defectos más graves y extendidos de cuantos aquejan a la sociedad española. La profesión, hoy, se mide en función de su económico rendimiento, no en base a sus posibilidades de santificación. Y es aquél, únicamente, el criterio de discriminación utilizado para valorarlo. La raíz del mal reside, es verdad, en causas muy complejas. Entre ellas, la dureza de la vida, que obliga a dispersarse profesionalmente. Pero, por este camino, estamos adquiriendo un conjunto tal de malos hábitos que difícil, extraordinariamente difícil, será enderezar lo tan torcido. Si queremos ser fieles a unos principios—los cristianos—es preciso serlo en todo. Profesionalmente, el católico español no ha llegado a darse cuenta de las inmensas posibilidades que cualquier oficio o profesión encierran en orden a la trasformación de las estructuras y la cristianización de los distintos ambientes.

Dimensión social.—Y ¿qué diremos de la dimensión social de nuestro catolicismo? Aquí continuamos siendo terriblemente egoístas e individualistas, cada día más nuestros. Nos cerramos de tal modo en el ámbito de nuestro beneficio, que acabamos dando al traste con todo precepto de caridad y todo imperativo de justicia. El gran horizonte de la justicia social permanece aún inédito para el católico español. Es un principio con el cual no se comulga, un postulado que no se admite. Las vacilaciones y los tanteos, los pasos advertidos en determinados grupos, no son suficientes para encubrir y dominar a una masa general de católicos desprovistos de sentido social. Católicos que, por otro lado, no tendrán inconveniente ninguno en afirmar y reafirmar su fe con la presencia efectiva en externas manifestaciones de culto o en declaraciones sostenidas sin rubor y con descaro, aunque en ese mismo momento nieguen al obrero su justo salario, a la sociedad su justa contribución y al prójimo lo que le es debido. ¿Hacia dónde vamos con este inicuo proceder? Nos estamos suicidando colectivamente.

Esfera pública.—Por último, y en este epígrafe de la situación de hecho, el camino de la vida pública. ¿Es o no es cristiana? Constitucionalmente, no cabe duda: confesionalmente cristiana, católica, apostólica, romana. Pero no basta. No es suficiente con afirmarlo en un texto constitucional, reiterarlo a diario en toda

clase de declaraciones—orales o escritas—, bendecir locales, levantar templos y sostener la inspiración pontificia de una legislación. Si todo esto no se convierte en vida en las personas de los responsables, en el mecanismo de las manifestaciones, en el cauce de expresión de unas inquietudes; si todo eso no es más que prácticas que hagan efectiva realidad el deseo de un régimen cristiano, entonces hay que tener mucho cuidado. Ya que puede ocurrir—y en España así está sucediendo—que, por culpa de unos y otros, de los responsabilizados y los no responsabilizados, de los eclesiásticos y de los laicos, de quienes encarnan el orden temporal y de quienes el orden espiritual representan, se confundan cosas que no deben confundirse y se imputen consecuencias a quien o quienes nada tuvieron que ver con el suceso en cuestión. Conviene separar para no confundir. El afán de unión, a veces, lleva a la mezcla, a la desorientación y a la caída. Y lo espiritual no debe enfeudarse con lo temporal nunca. Si el pueblo llega a pensarlo así, la desembocadura final no será muy halagüeña. ¿No está sucediendo, en España, algo de esto a que acabamos de referirnos? No nos precipitemos, por tanto, al asignar un calificativo a nuestra vida política. Miremos más al contenido que a las formulaciones. Y pensemos que la filiación la dan las conductas, nunca los deseos; que el carácter lo imprimen la fidelidad y el responder a un contenido, nunca el simple encuadramiento en unas estructuras. Hay que responder con los hechos. Y una concepción cristiana del Estado y de la vida política es más que la afirmación colocada como pórtico, o como parte, de un texto fundamental. Quien desee saber adónde alcanza este deber, hará bien en leer el mensaje de Navidad de Pío XII del año 1942, en su base última.

3. PERSPECTIVAS

Creo que nos encontramos ya en situación de entrar en el último de los dominios o terrenos: el relativo a las perspectivas de nuestro catolicismo. El más difícil, sin duda, por cuanto entraña una profecía. Aventurar lo que será nuestro catolicismo actual obliga a no incurrir en alegres juicios o débiles previsiones. Exige, por otra parte, un estudio de evolución ciertamente no a nuestro alcance, pero siempre posible.

Quizá sea un recurso este al que voy a apelar. Lo creo, no obstante, necesario. Antes de trazar esas perspectivas, creo imprescindible hacer un acto de fe en el futuro. No por cuanto nosotros

podamos ofrecer—ahora se verá cuán poco, a mi juicio—, sino porque de Dios hemos de esperarlo todo: la trasformación del ambiente y el cambio de los corazones. También se precisa de esperanza: saber aguardar, acertar con el dominio de las propias inquietudes y con la represión de las posibles impaciencias. Finalmente, y en el orden de estos presupuestos, la caridad. Fe, esperanza y caridad son, a mi entender, trilogía de un mundo en el cual afirmarán su asiento importantes sectores del catolicismo español. Todavía reducidos, minoritarios, pero en la plenitud de la vida cristiana. La incorporación de los laicos al activismo católico salva deseos, afanes y realizaciones de muchos. Y en este sentido cabe esperar, en efecto, una revitalización de nuestra, tal vez, apagada profesión religiosa.

Las perspectivas de nuestro catolicismo discurren sobre un cauce paralelo: lo que ya está y lo que ha de advenir; lo que será continuidad, agravada, de lo existente, y lo que surgirá de nuevo como reacción y descontento. Esta manifestación última tendrá, sobre todo, su expresión en las filas juveniles, en los sectores de una juventud cansada de muchas cosas y dispuesta a concluir con la prolongación de situaciones fundadas más en el engaño que en la verdad. La realidad continuadora tomará cuerpo sobre el diario acontecer, incrementando actitudes dudosas y desvirtuando más todavía esencias ya corrompidas.

Individualismo.—La acentuación del sentido individualista cobrará vigor en próximos tiempos. La negación de la caridad en el ambiente se hará sentir como doloroso fenómeno. Nos olvidaremos del cercano a nosotros y trataremos de asegurarnos más, aunque sea despojando a los que nos rodean. El progresivo endurecimiento de la vida convierte nuestras aproximaciones en falsedad, y el círculo de nuestros próximos estará presidido por el lema de yo y mi subsistencia. Lo religioso va siendo, en nosotros, justificación de actos y no motor de vida. Buscamos un apoyo a nuestras debilidades, no indagamos un principio de vitalidad y de empuje. El orden individualista nos atenaza y nos oprime. Y la caridad ha cobrado un matiz de entendimiento personalista, no comunitario. Adolecemos de falta de comunión con los pobres, de ausencia de virtud en la entera donación de nuestros sentimientos, de carencia de criterios para fundir en un todo religión y vida. El sentido dignificador del cristianismo todavía no hemos llegado a desentrañarlo en nuestra misma vida. Advendrá, sin duda, una etapa de endurecimiento, de reclusión en el mundo íntimo de cada uno para sostener una situación ficticia y crear una explicación posible a la

inconsecuencia. Esto nos preocupará demasiado, porque acabaremos contando con la acusación, reflejada, sin necesidad de externas imputaciones, en nuestra propia conciencia. La reacción comunitaria, que en la vida individual cristiana comienza a aparecer en no pocos, no será suficiente a contener la proliferación de un mundo de individualismos construído sobre circunstancias y hechos, ajenos, en su origen, al cristianismo, pero con intento de fijación justificativa en él a medida que se vayan planteando los distintos problemas.

Familia.—Nos hemos referido anteriormente a la situación de nuestra vida familiar, no todo lo ejemplarmente cristiana que desearíamos. Sinceramente pensamos que en este aspecto el problema continuará moviéndose en este sentido. Una excesiva reclusión dentro del círculo de las contenciones, de lo prohibitivo y lo casi escandaloso, sitúa la cuestión en postura de extremada reacción. A una reducción familiar no puede suceder otra cosa, cuando las circunstancias lo favorecen, que la explosión lógica de una libertad que será mal usada. El peligro de disolución de la vida familiar, a fuerza de ir abriendo espitas, aflojando ataduras y disgregando energías, se manifestará como desgraciada realidad. No queda sino el núcleo de quienes aspiran a vivir más en conformidad con las normas evangélicas. Pero el caso es saber si éste podrá contrarrestar el efecto devastador de los otros. Hoy vamos estimando naturales actuaciones que, no hace mucho tiempo todavía, hubiéramos conceptuado inadmisibles. En ese gradual alejamiento de necesarias conexiones, en la pérdida del criterio preciso para determinar con claridad hasta dónde es lícito llegar y desde dónde debe considerarse ilícito lo que acontezca, está un grave quebranto de nuestra tradicional unidad familiar. La ruptura de ésta es algo hacia lo cual caminamos sin advertirlo quizá o, por lo menos, sin medirlo en toda su integral dimensión y pleno alcance. La dispersión de la familia creará dificultades y convertirá en punto menos que imposible la consecución de un ideal familiar cristiano. En el bien entendido de que no estimamos que la unidad se logre por el mucho estar juntos, sino por el vivir, aun dentro de las ausencias, unos idénticos problemas, unas mismas preocupaciones. El sentido cristiano de la vida familiar va disminuyendo entre nosotros. El matrimonio es medio con el que se persigue un objetivo de solución temporal de temporales problemas. Las deficiencias de formación con que hoy se acerca la gente al matrimonio son verdaderamente significativas. Se hace poca vida familiar, por culpa de las circunstancias, es verdad. Pero el mismo ajetreo externo, la independencia

cada vez mayor de los miembros de la familia, facilitan una disolución de los contactos por la carencia de los mismos. La quiebra de la familia no es fórmula que exprese, entre nosotros, una realidad. Puede, no obstante, llegar a expresarla. Hay muchas razones, desde el crecimiento de la infidelidad en los esposos hasta lo que podríamos llamar autonomía mundana de los hijos, que así permiten pensarlo.

Profesión.—Cada vez es mayor el influjo de lo profesional en la vida del hombre. Nos va ganando hasta convertirnos en unos subordinados enteramente suyos. El contorno al cual servimos está montado sobre estructuras fundamentalmente profesionales. De aquí la importancia que tiene el que nos demos cuenta del verdadero alcance de la profesión en nuestra existencia.

No es dudoso que la penetración del cristianismo, dentro de la vida profesional, se acentúa cada vez más en ciertos grupos y en ciertas personas individualmente consideradas que han hecho de la profesión un motivo de perfección y, desde luego, una plegaria, tendiendo a sobrenaturalizarla y buscando antes su función social. Pero no es menos cierto que la profesión continúa siendo, para muchos católicos, una razón de ganancia, capacidad de ejercicio; a lo sumo, estímulo para subir en prestigio. Lo corriente está en descuidar deberes profesionales, en haber llegado a olvidar a cuánto y en qué medida obliga el recto desempeño de una profesión. Las Asociaciones o Hermandades de tipo profesional, tan prodigadas entre nosotros, son enteramente inservibles, al menos en este aspecto, que debería ser el básico para ellas, ya que existen. Cultivan un cristianismo de pandereta, de escapulario y conmemoración, de economato y facilidades en todo; hasta en ofrecer la Misa como un negocio más que pueden hacer sus afiliados. Pero el problema esencial es desatendido o ni siquiera es conocido. La profesión se convierte, así, en una ocasión para el escándalo más que en una fuente de gracia. Es frecuente, desgraciadamente, el mal ejemplo de los católicos de devoción íntima e Iglesia constante que, en lo tocante a la profesión parecen, sin embargo, no tener mandamiento alguno. Se conculcan deberes de residencia, responsabilidades profesionales, incompatibilidades que se hacen compatibles. Todo, en fin, queda convertido en realidad por obra de una serie de circunstancias que fuerzan el ánimo de las gentes a estimar la profesión como un instrumento de ganancia en lugar de concebirla a manera de realidad que sirviera de necesario soporte a unas determinadas posibilidades de santificación.

La perspectiva, diremos profesional, de nuestro catolicismo no es, a nuestro juicio, como fácilmente puede verse, muy clara y optimista. Con la agravante de que tiende a empeorar, bien que, como reacción y hastío, se opere, en otro sentido, una manifestación reducida de minoritaria depuración. Los malos hábitos pronto y con facilidad se logran; pero es bastante difícil desterrarlos. Cuando esas defectuosas costumbres toman cuerpo en el seno de una sociedad, justificando las negligencias, tratando de hacer compatible lo que no puede serlo y buscando la profesión no en vistas a una opción vocacional, sino simplemente dineraria, acumulando obligaciones de este tipo para mal cumplir en todas, entonces el desarraigo de la costumbre es difícil y acaso no sea factible llevarlo a cabo sin violencias o medidas radicales. Es un mal del cual padece toda la sociedad española. Y, por supuesto, en el que hemos incurrido los católicos también. Una desenfrenada carrera de agregaciones parece ser hoy el objetivo de los menos ambiciosos; calcúlese a qué grado no llegará el de los más. Es mayor todavía en quienes más poseen. El fenómeno va tomando carta de naturaleza entre nosotros. Y es bien frecuente oír, ya consagradas en el vocabulario de las gentes las palabras latisueldo y policobratorio, para significar, claro es, sueldos desmesurados en los que ostentan situación de privilegio y multitud de ventanillas a las que acudir mensualmente para hacer efectiva una cantidad determinada. Nuestro catolicismo tiene, en esto, una buena y urgente tarea.

Lo social.—En otro terreno, de evidentes e inmensas proyecciones, el de lo social, el catolicismo español empieza a despertar, pero qué lentamente. Tan lentamente que acaso llegue tarde a donde debe llegar. Todavía queda mucho camino por recorrer. Aún cuesta reconocer la dimensión social del cristianismo y es difícil aún convencer a muchos de que la radical negación del comunismo y la afirmación de la propiedad privada que el cristianismo entraña no están, ni mucho menos, en contradicción con su postura anticapitalista. Esto es lo que amplios sectores de nuestra vida nacional no quieren ver ni en el terreno de la vida pública ni en el de las economías privadas. La estructura de nuestra organización económica sigue siendo, en medio de su pobreza, esencialmente capitalista. Porque el capitalismo reside en el sistema, no en la cuantía de los medios. Estos pueden ser de inmensas disponibilidades y no aparecer el capitalismo por parte alguna. Y al revés. La mentalidad cerrada de nuestra organización económica es algo ya proverbial. Y de rechazo todas las consecuencias que el capitalismo arrastra

alcanzan a los más diversos sectores. La injusticia social, la miseria, la ausencia de caridad, la dureza de corazón, constituyen inventario aplicable a amplios sectores de nuestro catolicismo. Este no ha sabido romper con prejuicios ni acabar con actitudes pusilánimes. No ha adoptado decisiones radicales. Y se ha quedado—y ahí está, Dios sabe hasta cuándo, porque el despertar no es estar despierto—en conservadurismo y mantenimiento desesperado de conquistados reductos. No es, ni mucho menos, infrecuente pulsar la situación de quienes, siendo católicos, dirimen el problema de la miseria social con arreglo a criterios completamente injustos, de acuerdo con la ley del embudo. El problema de la más justa distribución de la riqueza—en lo poco como en lo poco, y en lo mucho como en lo mucho—continúa siendo cuestión, y grave, entre nosotros. Lo mismo decimos de lo tocante a las desigualdades sociales. Los grandes capitales, las por lo menos sospechosas riquezas acumuladas por algunos, quién sabe por qué procedimientos, claman, en un país católico, contra los principios mismos en que dice inspirarse la ordenación total de sus instituciones y la dirección de sus actividades. Queda, sí, la visión de un mundo mejor para el proletariado, mejores horizontes en el entendimiento de estos problemas, porque fuertes núcleos de juventud, aunque no muy numerosos, llevan en sí la inquietud por la justicia social y el deseo de hacerla efectiva. Ellos constituyen una garantía que no debe malograrse y una esperanza que no debe quedar en ilusión. De lo contrario, nuestro catolicismo será emplazado, en las personas de quienes nos proclamamos católicos y en las católicas instituciones, para afrontar una situación de inevitable violencia que divida y escinda, trastorne y no construya. La revolución del trabajo es insoslayable. Y o la hacemos, y pronto, bajo signo católico, arrumbando resabios y destruyendo injusticias o, de lo contrario, será hecha con significación distinta, consiguiendo así que el catolicismo llegue tarde por la indolencia, la traición y el egoísmo de quienes, titulándose servidores del Señor, hasta al Señor lo empleen para servir a sus negocios o incrementar sus comodidades y sus riquezas.

Implicaciones políticas.—Vamos con un punto asaz delicado: el que yo llamo implicaciones políticas del catolicismo español. Creo que aquí estriba la razón de no pocas desgracias y sinrazones. Y digo esto porque cuando dos cosas que no deben confundirse se confunden, la más elevada carga con la peor parte, pierde más. Así entre la Iglesia y el Estado en el capítulo de sus relaciones. Una tesis rechazable es la del liberalismo, de absoluta separación. Pero

otra práctica viciosa, no menos rechazable también, es la del confusionismo entre órdenes que han de mantenerse diferenciados.

Nuestro catolicismo camina aquí por senderos no muy claros. Es hora de delimitar, si queremos evitar reacciones que solamente quebrantos pueden ocasionarnos. Una gradual labor de confusionismo se ha ido creando en las mentalidades sencillas—las que, en definitiva, integran la sociedad—, que no distinguen bien ya qué es lo espiritual y qué lo político, qué cosas pertenecen a lo religioso y cuáles otras a lo temporal. Y es que el Estado ha tenido y tiene demasiado empeño en rotularse y rotular todo con el marchamo de lo católico; y la Iglesia tal vez no ha medido, en las personas de todos, lo fácil que es dejarse conducir, pero lo fácil que es también comprometerse con tareas y empresas que no le pertenecen a los ojos del pueblo. Ello, si bien se piensa, es grave. Cuando todo aparece como católico, caemos en lo que con frase certera se ha denominado inflación de catolicismo. Inflación que, producida lo mismo que en lo económico, o se contiene rectificando por aplicación de cuantas medidas se precisen o las consecuencias últimas se manifestarán desastrosas.

La colaboración y el entendimiento entre ambas potestades —eclesiástica y civil—no significa confusión o enfeudamiento de una u otra. El preceptuar la raíz y el contenido católicos de una institución pública obliga a no extralimitar funciones en ningún sentido, a no caer en el aherrojamiento, por la mal orientada vigilancia, ni a terminar en teocracia, por la excesiva permisión. No basta con afirmar, por ejemplo, el carácter católico de la prensa y creer que se cumple con tal condición no permitiendo la inserción de inmoral publicidad o incluyendo la calificación ética de las películas. Si esa prensa, por otra parte, no cumple su deber de servicio a la verdad, su plena exigencia de orientadora y aun formadora de una opinión pública; si sirve para silenciar cuando hay que esclarecer o para llenar de artificio cuando es preciso encubrir, entonces, por muchas secciones religiosas que publique, muchas calificaciones que incluya o por múltiples defensas de los principios cristianos que suscriba, no es prensa católica. Traslademos esta consideración, hecha para la prensa, al plano de otras instituciones diferentes, y tendremos los mismos resultados.

En la apreciación popular—y creo que no sin razones para ello—la confusión entre el Estado y la Iglesia dentro de nuestra sociedad se halla consumada o por lo menos sin las necesarias delimitaciones entre ambas realidades. Ver las cosas de otro modo

me parece que es o un buen deseo o un ingenuo y envidiable desconocimiento de lo que por ahí se piensa o una hipocresía encubierta, más interesada en mantener una situación existente que en abocar a una realidad plena de vigencia.

La perspectiva de nuestro catolicismo es, en este ámbito, difícil, demasiado difícil. No se ve la salida clara. No obstante, pienso que, sin llegar a la separación absoluta, sí debería facilitarse el camino por quienes pueden y deben hacerlo, "siendo menos católicos en sus públicas actuaciones y un poco más en otros sentidos", manifestando menos lo religioso en las realizaciones puramente políticas, no tratando de bendecirlo todo para olvidar, acto seguido, el significado de las bendiciones. La Iglesia ganaría mucho con ello ante el pueblo, y el Estado quedaría en su papel y en sus funciones. La colaboración, repetimos, no implica confusión. Esta hay que evitarla. Y con ella las intromisiones puramente políticas de una esfera en la otra y de ésta en aquélla.

Quizá esté saliendo un cuadro excesivamente cargado de sombrías tintas y por consiguiente con escasa luminosidad. Tal vez. Esto, sin embargo, no quita para que se aprecie, con toda evidencia, un fenómeno—al cual, por lo demás, ya hemos aludido—de inquietud e insatisfacción, de disconformidad y cansancio, un "basta ya" que abre halagadoras esperanzas. *La muralla*, como signo externo, es un ejemplo. Cunde, sobre todo entre los jóvenes, una tendencia a reclamar integridad y pureza y a vivirla. Se respiran aires mefíticos, y por eso, ante la sensación de ahogo, se pretende purificar. El movimiento de rebelión—de sorda, todavía, pero perfectamente audible rebelión—es una realidad. Rebeldía que tiene, además, el gran valor de serlo en el espíritu y por vía de autoexigencia ejemplar. La juventud resurge; en ella se está operando una a modo de resurrección y en ella descansa la garantía más firme de unas perspectivas ganadas para el catolicismo español.

No todo viene condicionado por esta actuación y este modo de pensar. Pero sí, indudablemente, hay unos supuestos sobre los cuales levantar el mundo mejor, al que nuestro catolicismo debe contribuir sin descanso.

Manifestaciones.—Yo resumiría las manifestaciones de esta inquietud abierta, no solapada, pública ya hoy entre nosotros, que ha salido a la prensa, al teatro, a las reuniones, a las concentraciones, al diálogo; yo la resumiría como decantación de perspectivas, positivas diríamos, del catolicismo español actual, en la forma siguiente:

1. *Conciencia de integridad.*—Se está llegando a la absoluta convicción de que vivir cristianamente exige ser íntegramente cristiano. Por tanto, en lo sucesivo no habrá más que dos sectores: los que viven el cristianismo como Cristo quiere que se viva, sin concesiones fáciles ni contemporizaciones interesadas; y los que no lo viven así, por muy bautizados que estén y muchas Misas que oigan, muchas procesiones en las que participen o numerosas Asociaciones piadosas o apostólicas de que formen parte. Se llegará a conocer perfectamente quiénes son unos y otros. Contarán unos en el haber del catolicismo; aparecerán, los otros, como indignos mercaderes de la religión, fieles a la transacción y al soborno.

2. *Afirmación de austeridad.*—Será ésta una de las virtudes más sugestivas en los que se decidan a seguir la autenticidad del cristianismo. Ser católico es ser austero. Y aquí hay una perspectiva de testimonio y de verdad. Como oposición a la raíz materialista de la sociedad actual y a la materialista condición de hoy, ser austero significará, en todos los órdenes—públicos y privados—, un cauce de satisfacción y un estar en el camino de la verdad.

3. *Pureza de las relaciones públicas.*—El ejemplo: he aquí un grito de todos, una aspiración social. Y, ciertamente, que ello plantearía el problema, en su resolución, con un sentido enteramente diverso. El fenómeno no es tan general como se cree. Pero los casos silenciados dan pie para que se extienda a quienes no son responsables. Comoquiera que se hace profesión de catolicismo, nada tiene de extraño que se coloque antes la titulación de católico que la de inmoral. Habrá que volver, pues, a la pureza de ese mundo administrativo-político, estrictamente político, en el que se dan tantas cosas que el pueblo no comprende como cristianas, pero que se le quieren hacer pasar por tales. Es éste objetivo de costoso alcance. Pero acaso sea el primero al que dirigir las preocupaciones y esfuerzos.

4. *Necesarias diferenciaciones.*—En otras palabras, aparición de núcleos que sostengan distinciones precisas, tratando de delimitar lo que es de Dios y lo que al César pertenece.

5. *Destierro del sentido burgués de determinados estamentos sociales.*—El deseo de ir con principios cristianos a posturas radicales encontrará abundantes y decididas adhesiones. Una revolucionaria y vanguardista reivindicación colocará la verdad de los principios por encima de la timidez o la cobardía de las conductas. Muy bien le vendrá este remedio—inyección o ejercicio—a nuestro

catolicismo, demasiado burgués en determinadas esferas, excesivamente conservador en no pocos estamentos.

6. *Presencia y participación activa, cada día mayor, de los seglares con objetivo de vida cristiana,* pero auténticamente cristiana, en el mundo de las estructuras sociales y en las espirituales preocupaciones.

Será ésta, sin duda, una de las empresas de fecundidad más esperanzadora. La asunción de responsabilidades con sentido cristiano, en todos los órdenes de la vida, será ya—es, en gran parte, hoy—una fuente de gracia y un deber que se presentará a la visión del cristiano como una pasión, un estímulo y una obligación. La época del laicado nos está tocando vivirla. Estoy seguro de que serán buenos sus frutos. Y nuestro catolicismo deberá procurar que esas posibilidades no se malogren o se pierdan.

7. *Una juventud nueva.*—Una juventud queriendo creer, luchando contra su escepticismo, por dar salida a su rebeldía justificada, tratando de encontrar una estrella y un camino. No habrá aquí otra solución. O seguir en la desilusión y en el desencanto, en el hastío y en el cansancio, o romper con esa degradación hecha de apatía y disconformidad, para elevar la gran empresa de la vida cristiana en su sentido y en su aplicación. La juventud dirá, con toda seguridad, la última palabra en este concierto que busca armonía y no dispersión. Nos atrevemos a apostar por un reencuentro de la vereda y un volver a creer de nuestra juventud en un conjunto de cosas respecto de las cuales o perdió la fe o se recluyó en sí misma, sin querer saber nada del bien o el mal de los demás.

Nuestro catolicismo está en la encrucijada. Varios caminos se ofrecen a su inquietud, direcciones varias están prestas a otorgarle su orientación. Pero la verdad sólo es una y ésa es la que tenemos que buscar.

La sociedad avanza, se extiende la cultura, la técnica lo invade todo, estructuras y formas nuevas, nuevas manifestaciones en todos los campos de la humana actividad requieren al hombre, lo incitan y pretenden ganárselo. El mismo apostolado se afana en alumbrar fórmulas que aúnen la eficacia de su actuación con la verdad de sus inspiraciones. Vivimos sometidos a una constante renovación, y lo que hoy nos pareció perdurable mañana se derrumba estrepitosamente. Sólo la Iglesia permanece.

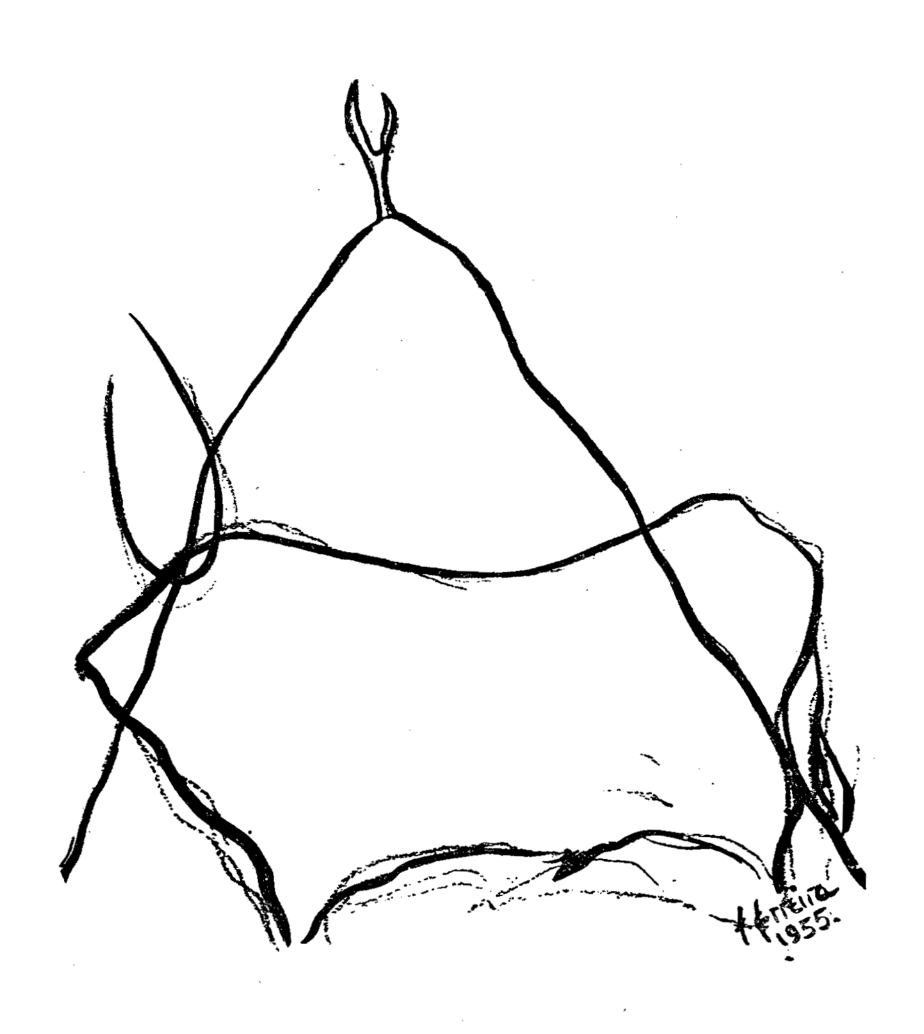
Nuestro catolicismo no puede quedarse atrás en este mantenerse de acuerdo con las exigencias de la hora presente. En el momento de la decisión es preciso percatarnos de que nuestra sociedad par-

ticipa de los movimientos y oscilaciones de la marcha universal de los pueblos. El sentirnos bien, el considerarnos privilegiados, es renunciar a la gloria de buscar la perfección. La siesta al borde del camino acabará dejándonos perdidos en el polvo de los peregrinantes, de los eternos inquiridores de la santidad.

La historia nos pertenece únicamente en la medida en que sepamos forjarla. Nosotros no somos una excepción, sino una parte del universo. Nuestro catolicismo no puede ser un conjunto de insinceridades, de flaquezas escondidas, de cobardías tapadas, con algún que otro destello de amor y de vida. Nuestro catolicismo necesita hermanar sus intranquilidades y configurar su semblanza según razones de profundidad y no obedeciendo a fórmulas de conveniencia.

En las solicitaciones del momento actual, la dirección es bien clara. Frente a la inautenticidad, el corazón abierto a la pureza y al amor; frente al egoísmo y la indiferencia, el sentimiento de caridad y la preocupación constante; frente a la desvirtuación, la sinceridad; frente a la amargura de los quebrantos, la alegría de los sacrificios; frente a la miseria de las injusticias, la comunidad de los padecimientos o el disfrute común de las exultaciones; frente a la desorientación, el camino; frente al engaño, la verdad; frente a la muerte, la vida. Unicamente así escapará nuestro catolicismo a los riesgos y peligros de toda encrucijada. Porque la autenticidad y el sentido del deber, la conciencia de austeridad y el convencimiento de la necesaria renuncia, la fe en los grandes ideales, la justicia social, el planteamiento radical de los problemas y la solución de éstos, de conformidad con los cristianos criterios, nos traerán una vuelta a la raíz, sobrenatural y humana a un tiempo, de las cosas. En ello hemos de hundir nuestra inquietud y centrar nuestro desahogo. Para que nuestro catolicismo, nuestra manera de vivir éste, sea escándalo para los hipócritas, llamada a los que esperan, empresa para quienes ansian, incentivo para las gentes buenas y sencillas, aurora para los dormidos, aldabonazo para los indecisos y motivo fundamental para quienes, intranquilos, no hallan lugar seguro donde descansar sus inquietudes. Para que sea verdad la afirmación de Cristo de que, aun dentro del mundo, pertenecemos a otra herencia. Como una culminación de unidos sentimientos y de trascendentes afanes. Para que resplandezca la gracia de Dios en las almas y la verdad de su Evangelio en la sociedad y en la historia.

Manuel Alonso García.
Galileo, 108, 3.º
MADRID.



ARTE Y PENSAMIENTO

SENTIDO Y PRESENCIA

POR

PEDRO CABA

Mientras el vocablo "sentido" está refiriéndose a lo meramente sensorial, a la dirección de un movimiento o la orientación de una posición, tiene muy claras acepciones. Y también cuando, por medio de signos logísticos o matemáticos, se alude al sentido vectorial. Todavía cuando el vocablo "sentido" quiere decir significación o acepción semántica, conserva claridad. Y, sin embargo, en su primera versión etimológica, la palabra "sentido" está aludiendo a algo más próximo al sentir y al sentimiento que al mundo de la inteligencia. Pero, como los filósofos, por lo general oficiantes de un menester muy intelectualizado, ven antes el concepto que la cosa, propenden a darle al sentido un significado muy intelectual. Así, se observa en la traducción que se da al "nous" de los griegos, aunque en Anaxágoras no es seguro que lo fuera tanto.

Sin embargo, los filósofos de los últimos cincuenta años empiezan a encontrarle un más oscuro significado al vocablo "sentido". Y Keyserling ha encontrado una "filosofía del sentido", aplicable a los hombres, a los pueblos y a las artes, como Spengler para las Culturas. Y cuando los filósofos hablan del "sentido del ser" (Heidegger, Maritain, Marcel) o del "sentido de la Historia" (Berdiaef, Jaspers), o los psicoanalistas y sabios sapienciales del "sentido de la vida", se está aludiendo a algo oscuro y vago que no se patentiza del todo en una versión meramente intelectual.

Los psicólogos de la Gelstat han hecho notar que en la composición de las cosas hay un sentido que mana de la totalidad, y que ese sentido, en vez de ser la resultante de la suma de las partes, es previo y sobreordinado a ellas. Pero les ha faltado, a mi juicio, distinguir entre el sentido unitario de una totalidad no viva (una casa, una carretera, un cristal) y el sentido que da la vida a la materia que organiza y transe. En la casa o en la carretera, el sentido viene de la forma que le ha dado artificialmente el hombre, de modo que el sentido es algo extrínseco a la estructura. También en el cristal, la estructura, la forma y el sentido brotan de la acción concurrente de fuerzas materiales que son ajenas a la estructura

misma, pues es ésta la que brota de aquella concurrencia y no la concurrencia la que surge de la estructura. En cambio, en un ser vivo, la totalidad y el sentido nacen de dentro, del propio impulso de vivir que le sostiene, organiza y da la forma. Y cuando en vez de cualquier ser vivo se trata de un hombre, el sentido, la forma, provienen no de un impulso vital, sino del misterioso aliento creador de su persona.

La *formación* de la *estructura* y la *estructuración* de la *forma* no tienen igual valor en los cuerpos inertes (naturales o artificiales), en los seres vivos y en el hombre. En aquéllos, hay sentido vectorial, orientación, polarización, dirección, pero todo ello, como toda referencia, se lo da el hombre con su presencia. La materia inerte se configura según fuerzas ciegas en juego, y esas fuerzas desarrollan un sentido de tipo direccional o vectorial; y con ello, una forma o figura que es *ajena* a la materia en su origen y desencadenamiento. La materia ni siquiera causaliza espontáneamente, sino que está obligada a actuar como esta o aquella causa; y en colaboración con el sistema causal—concausal—no *organiza,* pero sí *configura.* Los seres se *organizan* desde dentro; se *configuran* desde fuera. Pero en los seres vivos, las partes tienen un sentido que les viene no del todo, como se viene diciendo, sino del *vivir* de ese todo. Si no viviera, la totalidad no daría sentido a sus partes. Pero entiéndase que el vivir no *causaliza,* no actúa como causa, sino que tiene y da sentido, haciendo que cada parte no sea "parte", sino *órgano;* es decir, algo que por depender funcionalmente, teológicamente, de la totalidad organísmica, trasciende su *particularidad,* su realidad bruta de "parte". Y así brota una correlación funcional, una solidaridad y unificación que, dando acorde al conjunto, inunda al todo de un resplandor misterioso. La vida sólo *da sentido a lo que vive,* es decir, a lo que ella transe y organiza. Hasta que algo no es vivo no cobra sentido de totalidad unificada desde dentro. Lo vivo, vive porque hay una presencia que le hace vivir e iluminarse. Y si lo vivo pertenece al mundo o al reino del espíritu, entonces todo en él cobra un novísimo sentido, *otro* resplandor emanado de *otra* presencia. El mero ser vivo se toma de la *presencia* de la vida que se evidencia en el sentido de la totalidad organísmica. El ser espiritual, el ser hombre, acusa otra presencia, otro sentido, más allá de la causalidad inerte y más allá del sentido de lo meramente vivo. Es el mundo de las significaciones, de las acepciones, las representaciones, los símbolos y el misterio. Y todo ello brota de la *presencia* del hombre en el mundo, no del "ser-en-el-mundo" heideggeriano,

sino de la *pre-esencia* que hace que haya mundo y que haya seres. Y no sólo la *pre-esencia,* sino hasta la *post-esencia* del hombre tiene sentido según Quevedo:

> *Alma a quien todo un Dios prisión ha sido,*
> *venas que humor a tanto fuego han dado,*
> *medulas que han gloriosamente ardido,*
> *su cuerpo dejarán, no su cuidado,*
> *serán ceniza, mas tendrá sentido.*

SIGNIFICACIÓN, TRADUCIBILIDAD Y SENTIDO

El hombre es el que da sentido a las cosas del mundo, incluso a aquellas que, como la causalidad en lo inerte o el vivir en los seres vivos, ya tienen algún sentido en versión no humana. Anticipemos el enunciado: el hombre da sentido con el misterio de su *presencia.* Pero nadie confunda *presencia* con *intencionalidad.* Esta pide siempre objetos sobre que disparar su tensión, pues la intencionalidad es tendencia, tensión intelectual. La presencia no precisa objetos porque no es tensión ni disparo. Sin duda, la intencionalidad se despliega en el ámbito de una presencia, pero la presencia humana en sí no es intencional ni a*(d)*tencional. El sentido no sólo es más que dirección vectorial matemática y más que orientación geodésica de estrella o río, sino que es más que intencionalidad y más, por tanto, que significación o traducibilidad recíproca de palabras y cosas. El sentido no es lógico porque está más allá de toda lógica y en algún modo es anterior a ella. Los conceptos tienen una traducibilidad para todos los hombres, pero no tienen plenitud de sentido hasta que cada hombre los calienta en su pensar existencial, y, catándolos de su *presencia* humana, los hace pensamiento engranándolos en conceptos coherentes, inferencias, raciocinios.

El sentido no coincide con el ser ni tampoco con la comprensibilidad o inteligibilidad, como cree Heidegger, o con la interpretación. La interpretación como la inteligibilidad suponen previamente el sentido o, al menos, un nivel sentimental común. Dos mujeres de análoga educación y edad, dos poetas de parecida temperatura, dos negociantes de iguales ambiciones, dos filósofos de idénticos o parecidos supuestos o el mismo ardor por el filosofar, se comprenden con pocas palabras. Son buenos entendedores porque el sentido les da el supuesto para la comprensibilidad y el entendimiento. El mismo entusiasmo, análoga actitud ante la poesía, el amor, la fe o el arte o las convicciones políticas, suponen partici-

pación en un mismo sentido y dan, por tanto, aptitud para el comprender desde la comunidad de supuestos o convicciones. Es que el sentido no sólo hace posible el concepto y la inferencia lógica, sino también el amor, el arte y la fe. El sentido incluye hasta lo no lógico, lo absurdo. ("Absurdo" viene de abs-ordo, y no de algo alusivo a la sordera, como dicen algunos latinistas.) Un milagro es absurdo y tiene sentido. Una melodía musical tiene sentido y no es traducible a conceptos. Para entender una obra de arte, un poema o un hombre o un pueblo no basta comprender el significado de las palabras habladas o escritas de ese hombre, pueblo o poema, sino que hace falta una actitud fundamental análoga de estilos y supuestos. Tomar el texto o el hombre a la letra es casi siempre perder su sentido más profundo y rico. El texto literal es como la carnadura para lo vivo su medio de expresión, pero también su obstáculo. La letra mata y el espíritu vivifica porque la letra resiste al espíritu; es inapta para su total expresión. Con letras logramos palabras, conceptos, nociones, significados, pero el sentido presencial del hombre que las enuncia y pronuncia escapa por entre las junturas de sus articulaciones literales. De los contactos literales brota la significación semántica, pero no el sentido, que es como de naturaleza mediúmnica y radiactiva. Y como la vida está en todo el ser vivo y no en ninguno de sus órganos, ni en la articulación de todos ellos, así el sentido circula por el texto, por el párrafo, por la palabra hablada, por el gesto, por la obra de arte, como un pulso y un latido totales. Es el sentido que mana del autor lo que da la presencia a todo ello. El que traduce la Biblia según la letra, la traduce lógicamente, pero la interpreta mal y no aprehende su sentido. Lo mismo ocurriría con el que tradujera al pie de la letra las metáforas de un poema. Gracias al sentido todos decimos y pensamos mucho más de lo que sabemos, y eso que sabemos mucho más de lo que pensamos y decimos.

Las cosas, desde su realidad, emiten notas y noticias, señas y señales para decirnos efectivamente que están ahí, dispuestas a entrar en relación con nosotros. Y nosotros, que avanzamos entre las cosas, mirándolas, jardineándolas, *entre-teniéndonos* en y con ellas, entramos con ellas en diálogo y en trato y las vestimos con el sentido de nuestra presencia. Con nuestra intención las situamos, y como turistas en la selva, con los disparos incruentos y fotográficos de nuestra atención, las reproducimos o *re-presentamos*, metiendo sus imágenes en las redomitas casi gaseosas de las ideas, donde viven y transparecen como lombrices en bombonas de boticario.

Hay en toda idea de cosa real una reproducción o microfotograma con sus notas sensibles; esto es, su imagen y, además, una ampliación vaga, retocada, mutilada y espectral, que es *ampliación* porque es participación en concepciones anteriores del hombre, sobre cosas *análogas* y que por eso, por tratarse de "concepciones", se llaman "conceptos". La *imagen* es la que guarda las notas y noticias del contacto real con las cosas. Y el concepto es lo que añade a la imagen de la cosa real, concreta, enlaces y conexiones que la cosa real no tiene. Al ser de la cosa se le añade el no-ser del concepto. Las cosas ponen su imagen; el hombre, pone el concepto. Pero lo que conjuga imágenes y conceptos, lo que hace que las cosas entren en el ámbito del hombre, es algo previo a todo eso: es la presencia. Y con la presencia del hombre brota en las cosas el sentido. Kant interpone un "esquema" entre el concepto y lo real de la cosa, pero no sabemos qué esquema es ni de dónde viene, afirmando vagamente que "nace de modo oculto en las profundidades del alma".

Las interpretaciones o concepciones que el hombre lleva hasta las cosas, como frutos de la "mens", se llaman "menciones". En cambio, las notas y noticias que recibe el hombre de las cosas, son "notiones". Esas notas o noticias, esos signos o señales, no son todavía *signi*-ficaciones, hasta que el concepto de una parte da a la imagen de lo real conexiones que no tiene y poda o reduce de notas innecesarias para la *idea*. El casamiento de imágenes y conceptos, con esas reducciones y conexiones nuevas, origina *ideas*, que son como seres vivos engendrados por la conjugación del espíritu con las cosas. Además del concepto y de la imagen se integra en ellas un sentimiento como forma maternal del espíritu que las nutre. Para salir al mundo necesitan el copo sonoro o el garabato escrito del vocablo, y entonces el significado se hace *acepción* o traducibilidad de la idea, aludiendo a la vez al concepto y a lo real concreto. Y de ese modo, de la Semiología o reino de las señales se pasa a la Semántica o mundo de los vocablos. Mas todo ello es posible porque las cosas han entrado en la *presencia* de un hombre que es quien, al darles *sentido*, las convierte en ideas. Las cosas dan *señales* y se *muestran*, pero es el hombre el que *señala* o *muestra*. Las cosas emiten *signos*, pero es el hombre el que *designa*; ellas *significan* y el hombre da *significaciones* nuevas y *acepciones*. Las cosas tienen relaciones entre sí (se atraen, se embisten, se engendran), pero esas relaciones han de evidenciarse en la presencia existencial de un hombre, quien, además, pone relaciones nuevas y aparece así la inferencia, el raciocinio, el discurso, y también el símbolo, la *personificación* de la cosa, la poesía, el amor, la fe.

Todo eso es posible gracias al *sentido;* es decir, la proyección de esa atmósfera misteriosa, cargada de radiaciones de la persona, que es la *presencia.* Pero el sentido no puede confundirse con la inteligibilidad, con la traducibilidad conceptual o con la coherencia lógica y las significaciones o acepciones de las ideas. La dicción "triángulo redondo" tiene sentido y no es inteligible, ni traducible ni coherente. Yo no puedo *imaginar* un triángulo redondo ni puedo pensar que un triángulo, a la vez que triángulo, tenga redondez. Si trato de *imaginarlo,* chocan las imágenes entre sí y rebotan y se distancian. Si trato de *pensarlo,* chocan los conceptos y producen cortocircuitos en el pensar. Pero desde el momento mismo en que yo enuncio "triángulo redondo" impregno de sentido el enunciado y hago posible el enunciado mismo.

IDEA, SÍMBOLO, FINALIDAD Y SENTIDO

En la idea lo decisivo es el sentido. Lo mismo ocurre con el símbolo. Una idea es un símbolo no mental, sino existencial, pues porque en la idea se integran la imagen, el concepto, el sentimiento de sí y el sentido, es algo vivo y existencial, y no meramente mental, como la gente se imagina. Si una idea es un símbolo existencial, un símbolo es una idea existencialmente proyectada en el mundo. Y es claro que hay ideas más o menos intelectuales, como hay símbolos más o menos conceptuales. Una condecoración o una bandera son símbolos en que prepondera la imagen sensible, mientras en el símbolo del número o del infinito matemático predomina el concepto. Y hay símbolos como integraciones vivas de imágenes, conceptos y fondos sentimentales, catatímicos, como en los símbolos de los sueños, de los poetas y de los mitos. La alegoría o el emblema es un símbolo con predominancia de lo sensible, mientras la parábola carga el acento en lo intelectual. Pero en todo símbolo lo importante es la misteriosa atmósfera de sentido en que se envuelve y de que se penetra.

El sentido no es lógico, sino pre-lógico y lo que hace a lo lógico posible. Blumenfeld distingue un sentido *télico* o *finalista* y otro *semántico* o *acepcional,* pero identificando siempre, como es usual en los filósofos, el sentido con la racionalidad o traducibilidad lógica, cuando el sentido es ante o transracional. Cuanto menos traducibilidad conceptual tiene, más rico es el sentido. Tal ocurre con los misterios poéticos, del arte o de la fe. Y menos sentido cuanto más transparencia y traducibilidad conceptual. Un triángulo,

un cálculo matemático, apenas si tienen sentido; no necesitan casi la presencia del hombre para ser verdaderos. Inteligibilidad hay en todos los casos, pues inteligibilidad no es racional ni traducibilidad conceptual. La razón da conceptos y la imaginación imágenes. La *idea* es fruto de la inteligencia que integra en sí la razón y la imaginación trascendental. Y la inteligencia no sólo razona o imagina, sino que intelige. La inteligibilidad es, pues, manifestación objetiva del sentido.

Es cierto que el sentido es finalista, con intencionalidad de algo final, pero puede haber finalismo que no sea racional ni tenga acepción conocida. Si en un teatro lleno grito de pronto: "Jaracamazámbata", la cosa no tiene acepcion ni significado alguno, pero tiene un fin: llamar la atención de alguien que está allí y quiero que sepa que yo también estoy. Pero hay muchas cosas que tienen sentido y no tienen significado ni acepción semántica ni tampoco fin: por ejemplo, "y", "con", "¡oh!", "porque", que no significan conceptualmente nada ni tienen fin en sí mismos, pero que están radiando sentido. Las grandes formas de la expresión humana, desde el gesto corporal hasta la obra de arte, y desde el suspiro a la evocación del poeta, tienen sentido, pero no significación ni acepción, aunque pueden tener finalidad. Un esquizofrénico lo es no por falta de significado en sus palabras, sino porque éstas no van cargadas de sentido existencial; o tienen un sentido remoto que nos resulta sin sentido, pues la enfermedad misma tiene sentido y es misión del psiquíatra buscárselo y entenderlo. Ya se habla de semántica psiquiátrica; hay que llegar a una psiquiatría del sentido, a *entender* al hombre enfermo y no sólo a *comprender* la enfermedad. El hombre puede dar sentido a todo, incluso a lo irracional y antilógico, incluso a lo imposible, así lógico como real. Así, puede el hombre transmutar mágicamente lo real y creer que hay náyades en las riberas y que dos leños cruzados representan a Dios. El sentido es el impulso poético de todo hombre que le hace capaz de poner en el mundo lo que en el mundo no hay. Yo puedo hablar de la "virtud poliédrica" o de "dos toneladas de ideas" (estoy hablando de ello y el lector le encuentra sentido), como el poeta y el pintor hablan de "caballos verdes".

El hombre impregna a las cosas de sentido no ya dándoles coherencia, que es el modo de hilvanar o articular conceptos (y, por tanto, juicios, pues si el concepto es un juicio abreviado, el juicio es un concepto en despliegue), ni tampoco deduciendo o induciendo de un concepto otro concepto, o juntando dos significaciones, sino

impregnando unas ideas de otras, en un mismo sentido, o variando las significaciones por el tono, el acento, el ritmo, la intencionalidad o el silencio. En el reino del arte y, sobre todo, en el de la poesía, en el del amor y el de la fe, cuanto menos régimen conceptual y menos coherencia lógica, más sentido profundo, iluminado y evidente. Es el sentido de la frase de Tertuliano, fuera o no pronunciada: "Creo porque es absurdo." Toda verdad y toda belleza está más allá de una ecuación y de unas proporciones. Lo que tiene la belleza y la verdad de misterio es lo que tienen de sentido, pero lo que tienen de sentido es lo que tienen de verdad y de belleza, pues ambas son sentido y no traducibilidad. Cuando Heidegger dice que la belleza es una forma de la verdad, un modo de manifestarse la verdad, nos está diciendo que la verdad no es exclusivamente intelectual ni, contra lo que nos tiene dicho, es solamente *descubrimiento,* que es un modo de concebir intelectualmente la verdad, sino que nos viene a decir que la verdad es comunidad y misterio; es decir, *sentido,* pero no sentido como ser—que es lo que también dice—, sino sentido como presencia, como iluminación existencial sobre las cosas del mundo. Entre las cosas reales, a cuya vera ha pasado alguna vez un hombre, por entre las palabras, las acepciones y las letras de las palabras, circula y tiembla el sentido. La belleza como la verdad son su evidencia y manifestación. La verdad no está en la adecuación de la cosa con el intelecto, pues el hombre es más que intelecto y la verdad inunda a todo el hombre y a la cosa toda verdadera. Tampoco es la verdad coincidencia del hombre consigo mismo, como dice Ortega, pues haciendo que el tonto en su tontería y el sabio en su saber coincida cada uno consigo mismo, no sólo resulta la verdad relativizada en un inmenso archipiélago de verdades, sino que la verdad de las cosas, en su realidad objetiva, queda supeditada a que yo coincida o no conmigo mismo. La verdad es existencial, no meramente intelectual, y es modo de participación de las cosas en el sentido presencial de los hombres en comunidad; y no sólo de la comunidad contemporánea de los hombres de una misma generación o ámbito cultural, sino también de toda la comunidad humana, en su último sentido copresencial, bajo la mirada de Dios. Tampoco la belleza es solamente armonía, medida, número o equilibrio, ni es el gusto o deleite de valores en una generación o en una época, sino mostración, *presentación* deslumbrada de las cosas en un modo del sentido presencial de la verdad. Tampoco la belleza es de naturaleza intelectual y mucho menos matemática. La belleza lo es para la totalidad

existencial del hombre. Será matemática solamente cuando la matemática sea poesía y no una rígida articulación de conceptos minerales. Toda la matemática última, ganada de frenesíes racionalistas, es impoética porque busca sostenerse sobre conceptos desnudos y significaciones sin hombres, soñando arrancar los conceptos del texto del sentido, para que los conceptos, por sí mismos, lejos del hombre, digan todo. Para una Física sin observadores, es muy adecuada la Matemática pura de los axiomas de Hilbert.

SENTIDO Y VALOR EN EL MISTERIO DEL SER

Husserl, máximo racionalista, al tropezar con el "sentido", sospecha en él algo no enteramente racional, por lo que lo flanquea y soslaya, sin ahincarse debidamente en el tema. En su libro fundamental *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (edición mejicana del Fondo de Cultura Económica), hablando del noema y la noesis, dice que, además de los ingredientes en las vivencias, hay en ellas el llamado "sentido" que *también* alude a "componentes no ingredientes". El yo puro, al mirar al objeto mentado, le da sentido, es decir, pone algo en lo mentado que no estaba como *ingrediente* en él, pero que entra como *componente* en el acto de mentar. Eso que *compone*, pero no *ingresa* en la vivencia, no es nada afectivo o extramental, aunque dice oscuramente que lo "sentido perceptivo" es "lo percibido en cuanto tal", y que el "sentido del recuerdo" es "lo recordado en cuanto tal", y en el juicio, lo juzgado en cuanto tal, porque es "el correlato noemático" *(lo)*, que aquí se llama sentido" (pág. 214). En otra parte, dice, "una nueva dimensión del sentido" aparece cuando "nuevas apercepciones" se combinan con elementos noéticos nuevos, y aparecen no nuevas cosas, sino "valores de cosas". Y luego: "En el noema superior, es lo valorado en cuanto tal, digamos, un núcleo de sentido rodeado de nuevos caracteres téticos" (pág. 278). Lo bello, lo bueno, etc., son "nuevos caracteres noemáticos gracias al sentido". Pero algunas páginas después nos dice que el sentido es el contenido a que se refiere la conciencia de un objeto como a su objeto: "Todo noema tiene un *contenido;* a saber: su *sentido,* y se refiere mediante él a su objeto" (pág. 308). La cosa no está muy clara que digamos. Y es que Husserl, en las *Investigaciones lógicas,* ya había expuesto su teoría de la significación y las señales, y al notar que el sentido es incompatible con esa teoría, se desconcierta un poco. Quizá la no publicación de las otras dos partes que ha-

bían de seguir a la ya publicada de ese mismo libro de las *Ideas...* se deba a este choque del sentido con sus "investigaciones lógicas".

Y es que el sentido es escasamente lógico. Se manifiesta más puro y completo y actuante cuando logra ir eliminando lo que hay en las cosas de traducible, inteligible y conceptualizable, porque el sentido es la primera iluminación de las cosas por la presencia humana. Y esa presencia, como ya ha dicho Marcel, pertenece al mundo del misterio y no de los problemas. El sentido direccional de un cuerpo que se mueve, o el vectorial de un punto o una línea que parecen dirigirse con determinada orientación, tienen menos sentido existencial que el de una cosa, frase o sistema de conceptos, que son claramente inteligibles o traducibles a otros por inducción o deducción. Y ese sentido inteligible es menos existencial —y tiene, por tanto, menos carga de sentido— que el que supone, por ejemplo, para la madre la presencia del hijo en el mundo, o para el poeta la creación del poema, o para el creyente la presencia de su Dios, con ser estas presencias poco racionales e inteligibles. Digámoslo con sencillez: No es que el sentido del amor, el de la poesía, el del arte o el de la fe no sean racionales, sino que sólo hasta que no es eliminada toda racionalidad y toda inteligibilidad no aparece y actúa el sentido con clarísima plenitud. Tanto lo real bruto de las cosas como lo racional de los teoremas estorban al sentido para serlo.

Pero, en cambio, allí donde el sentido brota con limpieza y plenitud misteriosa se hace posible la inteligibilidad, montada sobre la riqueza misma del sentido. No es que el sentido se haga inteligible, sino que hace posible la aparición de la inteligibilidad a favor o en contra del sentido. Entendiendo la intelección como el esfuerzo que hace el intelecto para acercarse a las cosas y aprehender su sentido, diremos que la inteligibilidad es la aptitud de las cosas para ser inteligidas, gracias al sentido que de la presencia del hombre han recibido previamente. Las cosas no tienen sentido existencial sino para existencias humanas, y gracias al resplandor presencial recibido de alguna de ellas. Captar el sentido no es percibir ni inteligir todavía, sino alcanzar el resplandor presencial en que la cosa cobra sentido existencial. Antes que aprehender la cosa en la percepción o en la intelección, aprehendemos el reflejo de nuestra presencia, o, lo más frecuente, la presencia de otras existencias que en las cosas quedó manando y temblorosa en forma de sentido. El amante concibe al amado como una atmósfera, como un ámbito, como un resplandor, como una inefabilísima presencia.

Antes de comprenderle, percibirle objetivamente como cosa, tomarlo racionalmente, aprehende su sentido. Entiéndase esto: Esa persona ahora amada fué vista y conocida primordialmente como persona o como cosa; pero en cuanto *persona amada*, deja de ser objeto para ser presencia y resplandor. Desde el sentido aprehendido en la persona amada, intenta hacerla inteligible y comprensible. También, si comprendemos bien un raciocinio, alcanzamos mejor el sentido humano de que brotó. No es incompatible el sentido con la inteligibilidad, pero tampoco hay por qué identificarlos. Hay muchas cosas incomprensibles en las que sólo se alcanza el sentido.

Y digo ahora que donde mejor se aprehende el sentido es en las cosas de suyo incomprensibles. Si hemos alcanzado la plenitud del sentido de una obra de arte, de un poema, de un momento de fe religiosa, la inteligibilidad racional es innecesaria, aunque no contradictoria. Como en el poema lo principal es el sentido, no ha de entenderse que la inteligibilidad de su texto estorba, pero sí que la mucha o poca inteligibilidad no da, por sí sola, el poema. Lo decisivo del poema es el sentido, es decir, el resplandor presencial de un poeta que lo ilumina, sin añadirle por eso inteligibilidad. En cambio, un mínimo de inteligibilidad no estorba y aun es conveniente para el poema como para la obra de arte. Pero un mínimo de ininteligibilidad es totalmente indispensable para que el sentido se alumbre con alguna intensidad y riqueza. Es indispensable un poquito de absurdo. El pintor tiene que poner, absurdamente, unos kilómetros de paisaje en unos centímetros de tela, como el novelista o el autor dramático o cinematográfico *re-presentar* en unos minutos años y aun épocas enteras. También el poeta lírico, por la metáfora, por las alusiones, por los silencios, por las cadencias, de algún modo ha de llamar al pan, vino, y al vino, pan, y hacer que tres y tres sean siete. Sin este absurdo mínimo, el sentido del poema o de la obra de arte en general no brota. Con la copia en total exactitud no hay obra de arte. Con plena sintaxis lógica no hay poema. La logicidad dificulta u obstruye el manar del sentido.

La belleza misma, como el bien, como la verdad, como la justicia, no son inteligibles, aunque les busquemos formas de inteligibilidad en que apoyarlos y racionarlos. Todos tenemos un sentido de la justicia, del bien, de la belleza, de la verdad, antes de adquirir conceptos y razones más o menos claros de ellos. Y todos ponemos algún sentido de justicia, de verdad, de bien y de belleza

en las cosas que entran en nuestra existencia. Pero la belleza o la verdad de una cosa es lógicamente absurda. Precisa entrar la cosa en un ámbito existencial, ante una presencia humana, y lo primero que ésta le pone no es logicidad, sino sentido. Y del sentido brota la verdad o la belleza, que siempre quedan más allá de toda inteligibilidad. También el amante, al amar, quiere absurdamente vivir desde otra vida la del amado, al cual empieza por despojar de casi todos sus atributos reales para preferir o estimar solamente algunos o inventarles otros que no tenía.

Pero el estimar, el preferir o el valorar pertenece al sentido, y es poco racional. Parece que no, que estimamos después de un examen comparativo y unas apoyaturas racionales del discurso. Porque unas veces preferimos el Partenón, con su simetría y su serenidad, y otras un cuadro del *Greco,* con su frenesí desnivelado; creemos que nuestra preferencia y su belleza respectiva brotan de esas razones que nos buscamos. También el amante, queriendo justificar racionalmente su amor, busca apoyaturas en la conducta, en los movimientos, en las ideas del amado. Pero en el arte, la poesía o el amor, el sentido, que brota misteriosamente, origina su aparente inteligibilidad, y no al revés. Husserl vió que los valores son ininteligibles y eludió la cuestión, evitando una interpretación a fondo del sentido. Los valores no son *cosas* que están ahí, objetivamente dadas u ofrecidas, sino que son formas del sentido que la luz presencial del hombre proyecta sobre las cosas. Las cosas valen según el mayor o menor sentido que presentan para el hombre. Y todas, ante el hombre, presentan o representan un sentido. Todo es valioso (aun el veneno, aun el mal o la enfermedad) porque todo tiene sentido; pero la valiosidad puede ser mayor o menor, positiva o negativa. El antivalor supone una actitud tan valorante como el valor positivo. Y lo que vale en el valor es la valoración que se está haciendo. Una cosa podrá ser valiosa o antivaliosa, pero no sin valor, porque sería un sin sentido. Y hay también *disvaloraciones,* es decir, valoraciones diversas ante el mismo objeto valioso. En realidad, todas son disvaloraciones. Y sólo el concepto de valor (que no es, a su vez, un valor, y mucho menos una valoración); por eso, un concepto se nos aparece como fijo e invariable. Hay cosas ya valoradas por otros hombres, y que nosotros encontramos ya instituídas como tales valores. Pero esos valores no lo son existencialmente para mí si yo no los valoro por mi cuenta. Y como esas estimaciones individuales difieren necesariamente, resultan disvaloraciones. El valor es valoración, funcionalidad exis-

tencial. Ahí están el cuadro del *Greco*, el poema de Rilke, la sinfonía de Tschaikowski. Pero si no me gustan o ni siquiera los considero, si no los valoro positiva o negativamente, quedan anulados no de valor (pues lo es para otros que los conocen y valoran), pero sí de mi valoración. Pero si otros hombres no los hubieran valorado nunca, tales cosas no serían valores, porque ni siquieran serían cosas, ya que las cosas lo son porque la *pre-esencia* del hombre les ha dado la esencia, la coseidad; y al hacer las "cosas" les ha conferido valor, pues la mera consideración, el primer contacto conocitivo ya es estimación y valoración, ya es una *pre-ferencia*. *Pre*-ferir es adelantar la cosa desde la mera coseidad, desde la consistencia de la homogeneidad cósica, para referirla al hombre, quien, con su *pre*-sencia, la *pre*-senta y la *pre*-fiere. Las cosas sin el hombre no tienen valor, como no tienen coseidad. Es la presencia del hombre lo que las hace cosas y las hace valores. Y sólo para aquel que las valora—positiva o negativamente—tienen sentido. Y ese sentido es algo irracional, transinteligible.

Y hay una jerarquía de valores según una escala de sentidos. A mayor riqueza de sentido, más valor y más valoración posible. Lo que menos valoración ofrece es la matemática; en ella, la estimación es casi nula, y no hay preferencias apenas. Todo viene dado según el rigor del pensamiento lógico. Y, sin embargo, a las expresiones matemáticas se las llama casi por excelencia valores. Pero cuando hablamos de una filosofía de valores, nadie piensa en los valores matemáticos. Se trata de una curiosa traslación de acepciones. El *valere* latino significaba estar bien, un valerse o bastarse fisiológico. El *adiós* de los latinos era *valete*, bástate. Y *valens* equivalía a robusto, vigoroso, de donde vino llamar *valiente* al guerrero más diestro o más fornido. Poco a poco, vino a ser la valentía cualidad moral, específica del guerrero o del cazador, quedando cada vez más lejos del valor como cantidad. Tuvo que llegar el hombre renacentista (de Grecia o del siglo XV europeo), con todo su entusiasmo físicomatemático por la Naturaleza, para que los números y las cantidades pudieran equipararse a "valores", atribuyendo así a conceptos matemáticos lo que sólo es atribuíble al hombre existencial, porque lo único valioso por sí mismo en el mundo, lo que ha hecho posible todo valor y toda valoración, es el hombre. Hoy, lo menos estimativo es la matemática. Está a punto de extirpar todo sentido existencial, de puro autónoma que pretende ser. Hay, sin duda, en la historia de las matemáticas un mundo de proyecciones existenciales, que se han ido

perdiendo para los no profesionales: me refiero al mundo de los anhelos, los sueños, las ambiciones, las idealizaciones de los matemáticos para alcanzar sus teoremas y sus fórmulas. Hoy, en esas fórmulas y esos teoremas falta ese sentido, y sólo yace su formulación y su razonamiento lógico. No hay sentido ni valoración posibles. En una ecuación no puedo preferir una solución a otra. No hay disvaloraciones matemáticas. En el reino de los valores matemáticos es donde no se dan las valoraciones. La verdad matemática, hecha de conceptos puros, apenas si tiene sentido para el hombre. Su racionalidad, su inteligibilidad, ahoga y obstruye el sentido, y no hay más sentido que el sentido lógico, el direccional y el vectorial.

En cambio, el creyente religioso aumenta su caudal de creencia cuando el objeto de su fe es escasamente inteligible ni racional. *Credo quia absurdum est*—sea o no históricamente cierta—es expresión profunda del sentido de la fe. Todo el misterio del milagro, de la liturgia, de la profecía, de la inmortalidad tienen plenitud de sentido para el creyente, porque tienen muy escasa inteligibilidad racional. Si los misterios de la fe fueran demostrables y racionales, la fe en ellos decaería, y el hombre se echaría a buscar otros en la superstición, en la magia, en el espiritismo o la astrología o la nigromancía. La verdad racional está sostenida por la duda crítica y metódica. Pero la verdad existencial no duda ni puede dudar cuando aprehende el sentido, cayendo más allá de toda racionalidad. La creencia religiosa, como toda creencia, es previa a toda inteligibilidad, y se afirma y corrobora cuando halla que sus misterios son transinteligibles y aun absurdos.

EL MISTERIO DEL SER

El ser es misterio y emana sentido antes que inteligibilidad. El ser concreto, que se presenta en su formato de ser singular, es evidente; pero ninguna evidencia es racional ni inteligible. Todos los axiomas, todos los primeros principios, son manifestación del sentido, algo misterioso y nada inteligible. Lo concreto individual se *presenta* porque hay una presencia que la ilumina y la hace presente. Y si aludimos al "ser en general", a lo que trasciende todo ser concreto, el misterio aún es mayor, porque se nos presenta también con evidencia; pero una evidencia de resplandor, de un último "detrás" o fondo universal de todas las cosas, de modo que se nos *presenta* sin *presentarse* de modo concreto, apareciendo

como el ser máximo, que *no-es* de ningún modo ni en ninguna parte o momento. Se presenta alumbrado por la presencia universal del hombre, que, a su vez, es reflejo de la Presencia Divina. Resulta a primera vista sorprendente que, además del ser que aprehendemos en lo concreto, captemos, con análoga evidencia, otro ser que no está ahí, en lo concreto singular, y que le sobrepasa y envuelve. No es en verdad *otro* ser. No se trata de que haya un ser, el de lo concreto, el que se nos presenta en lo concreto, y un sobreser, el "ser en general", sino que en ambos casos estamos ante el ser que se manifiesta como sentido, poco inteligible, circulando por todos los seres concretos, sin dejar de ser algo que está más allá de todos y cada uno de ellos, como la electricidad es evidente en cada una de las lámparas y más allá de todas las lámparas que ilumina. El ser concreto se llena de sentido porque *es*, como la lámpara se llena de sentido porque alumbra. Todo ser concreto que se evidencia y presenta se plenifica de ser y de sentido, porque "el ser en general" está hecho de la masa tenuísima del sentido. Circulando, el ser es tautológico, como es tautológica toda definición de valor, bien, verdad, belleza. Siendo plenitud de sentido es valor; todo él es valor, y es, por tanto, bien, verdad y belleza. El ser *es* porque vale, porque *es valor*. Ser sin valor es un sin sentido, y, por tanto, *no-es*. Pero el *no-ser* del ser no sería siquiera *no-ser*. Sería nada.

El sentido es tautológico porque es circular, porque se autoinduce de onticidad. Circulando, reiterándose y recorriéndose, sale de sí mismo para recaer en sí, llenándose de sentido. El sentido se muestra y no se demuestra ni admite demostración. Dice nueva verdad, repitiéndose, tautológico, como el Tao. El ser se recorre continuamente a sí mismo, y gracias a ese su ser circular persevera en su ser, cambiando de seres concretos en su circularidad y su andadura. Pero el ser entonces no es estático ni siquiera dinámico, sino acción pura, puro sentido y pura iluminación. El ser se satisface siendo porque se alimenta de su sentido, y este sentido lo cobra en el ámbito presencial del hombre. El ser *es siendo (ens, entos)* gracias a la *pre-esencia* del hombre, y, en última instancia, de la *Pre-Esencia Divina*. Ahí toma el ser la esencia para ser. Y esa esencia es sentido. Y con el sentido de la *presencia*, los seres concretos se *presentan*. Y se presentan *siendo*. Y siendo, *son*. Estamos en el principio. Hemos justificado el sentido del ser en la presencia del hombre, que es misterio. De ahí el misterio del ser.

El ser o el *siendo* del hombre es su existir, un desligarse de todo ser consumado y acabado para entregarse al *siendo*. Y no sólo para labrar y ganar su propio existir, sino para hacer también que las cosas sean, poniéndolas en circularidad de sentido. El hombre existe, pues, para que las cosas sean, cobren sentido y se hagan quizá inteligibles. Pero el hombre irradia sentido en las cosas, para que las cosas se le presenten y en su presencia tomar conciencia de sí. El existir del hombre es un *a(d)sistirse*, un participarse existiendo, como *con-ciencia*, como autoconciencia. El hombre participa su pre-esencia, haciéndola autopresencia gracias a la presentación de las cosas. Y así se alimenta circularmente de su sentido. El sentido circula del hombre a la cosa y de la cosa al hombre. Existir como hombre es sentirse foco y ámbito, emanación, flujo y receptor. El sentido en el hombre, en su conciencia de hombre, es conciencia presencial. La presencia es existencia gracias al sentido, que es como la forma empírica de la presencia en el mundo y en las cosas del mundo.

No siempre la locura es pérdida de sentido existencial. Muchas veces, lo único que se salva es el sentido en la vida del demente. Pero si el sentido existencial se pierde, el existir mismo como tal se interrumpe. Hay momentos en que el existir del hombre parece no tener sentido. Lo que la psiquiatría llama "despersonalización" es la llegada a un punto cero, en que el hombre, surto en última perplejidad, no decide, no anhela, ni recuerda, ni quiere, ni piensa, ni odia, ni ama. Es el vacío existencial, en que se ha interrumpido el existir y todo en el hombre queda entonces reducido al mero vivir biológico, en que sólo el hígado, el pulmón, la sangre, la fisiología ciega y sorda sigue su actividad incansable. Nada entonces prende el interés existencial. El mundo, las cosas, se borran y no se *presentan*, porque la presencia misma del hombre no ilumina. Todo se elude y oscurece y vacia, y el ser de las cosas se pone a punto de *no-ser*. Me temo que esto es lo que algunos han interpretado como contacto con la nada. Pero esa situación de vacío existencial, de pérdida del sentido presencial, no se acompaña de angustia, pues ni siquiera hay sentimientos. Pero se experimenta el propio cuerpo como algo innecesario y no nada. En cambio, ante la gran existencia en plenitud, ante la alta y rica presencia del hombre, ante el poeta, ante el artista (ambos inspirados), ante el hombre ganado de Dios, todas las cosas intensifican y

hermosean su ser, resplandeciendo de sentido y dándose gozosamente en la presentación.

El hombre mismo se inunda entonces de expresividad, transpareciendo en un misterioso resplandor que brota dentro de él. Todo el cuerpo se transe de una transparencia de lámpara, y el gesto, la andadura, la palabra, las ideas se inundan de claridad. Toda la corporalidad humana se enciende y exalta de intencionalidad expresiva, que es versión del sentido presencial. Y sepamos que el hombre se expresa hasta cuando no se lo propone y hasta cuando se propone no expresarse o expresarse de modo distinto a como le inclina su sentido expresivo. Hay algo de inevitable, de inexorable en nuestra expresión. Así como los metales radiactivos no pueden dejar de emitir radiaciones, tampoco el hombre puede dejar de expresarse y emitir sentido. La expresión hace del hombre una "casa iluminada", y brota como un resplandor de la presencia, no solamente de la presencia personal de quien se expresa, sino también de la presencia colectiva de la raza, la nación o la familia.

COMUNIDAD Y TRASENTIDO

Hay un sentido copresencial de los hombres en comunidad. Existimos en la medida en que co-existimos profundamente. En todo hombre, la comunidad como fondo da un sentido, en el que el sentido de la presencia personal, individual, se funda y funde. Nuestro sentido presencial no es enteramente nuestro, sino que se cata y reviene de un trasentido presencial de generaciones, de época, de pueblo, de raza y, por fin, del fondo universal humano. Hay presencia y sentido en cada hombre (en proporción a la riqueza existencial de cada uno), porque hay una copresencia y un trasentido emanado del ser hombre. Por eso escondemos el yo para exaltar la comunidad a que pertenecemos. No está bien elogiarnos a nosotros mismos, pero sí a nuestra nación, a nuestra familia o a nuestra raza. En la comunidad está la total presencia del hombre, y la presencia personal vale, ocultando un poco al individuo. Presentarse como individuo y apegado a sí mismo, es algo indecente y poco humano para los anhelos metafísicos de la presencia. El yo es casi lo inverso de la presencia personal y el enemigo de toda comunidad presencial. Para ser un *yo* ha empezado por escindirse de toda comunidad profunda. La presencia personal

no es la presencia individual. Ya la máxima expresión no la da el individuo, sino el tipo y el arquetipo.

EL SOBRESENTIDO

Pero hay además flotando sobre las cosas un *sobresentido,* algo que flota sobre las cosas, sobre los textos, sobre el hombre, como el espíritu de Dios flotaba sobre las aguas en el amanecer del mundo. La misma Historia tiene un sentido que no es *direccional* o *progresivo* como el de un río, sino algo que circula sobre los hombres y les imprime un carácter de *tiempo histórico,* con una inteligibilidad que puede escapar a los hombres mismos de cada tiempo, pero que impregna a los hombres de otros, haciendo que a éstos le sean inteligibles tiempos que no son los suyos. Es el *sobresentido* de la Historia, que no es el trasentido de las comunidades humanas como fondo de la vida personal, sino algo superior y misterioso, que se impone a las comunidades mismas. Las cosas, entre otros valores, tienen un valor histórico, un simbolismo o *representación,* en que se recoge el sentido de los hombres coetáneos en un tiempo dado. Pero, además de ese valor, tienen un sobrevalor, de que les carga el tiempo histórico mismo, según su nivel en el despliegue del espíritu humano. Y eso es sobresentido. Y así hay que tener en cuenta el trasentido y el sobresentido para entender a los hombres. A veces nos equivocamos, y en vez del sentido aprehendemos el concepto y la significación. Por ejemplo, el que aprendió filosofía y no filosofó nunca ni entendió el vivir del filósofo. A veces, el hombre *dice* una cosa y *da a entender otra.* Pero no basta eso. Entender hombres no es hallarles un significado o acepción social o ponerles un cartelito con un nombre dado (que es lo que hacen el político, el científico, el sociólogo), sino impregnarse del sentido de cada uno de ellos y certificar si engrana y consuena con el sentido de la colectividad de su tiempo, pues la temporalidad es el gran manifestador del sentido humano, así del sentido de la individualidad existencial como del sobresentido. Es *sinsentido* lo que cae fuera de la Historia y la presencia del hombre. Es contrasentido lo que va contra el sentido del tiempo histórico, lo que va contra el sobresentido. Pero hay sinsentidos y contrasentidos aparentes, que más bien lo parecen así porque son dóciles al sobresentido.

Y más allá del sobresentido de la Historia está el sobresentido divino, o sentido último de los designios de Dios. Podemos servir

al sobresentido de la Historia aunque no tengamos clara noción de sus significados, como podemos entender un poema y comulgarlo aunque no hayamos comprendido lógicamente sus frases y locuciones. El sentido de la Historia lo captamos, por ejemplo, en la tradición, que es irracional, como la fe, como la claridad ilógica del poema. Pero así como el poema tiene sentido para nosotros aunque no lo comprendamos lógicamente, por virtud de la presenca viva del poeta que ilumina sus estrofas y las transe de claridad, así en la tradición vivimos algo sobrehistórico, algo que sobrepasa y perdura vivo de lo histórico que ya pasó, porque el sentido presencial de hombres y generaciones le dan vigencia y claridad sin coherencia lógica ni significación racional. Pero más allá, decía, está el sobresentido de Dios, su Presencia, que es Omnipresencia, pues Dios da sentido al Universo todo y hace que las cosas sean inteligibles al entrar en el sentido presencial del hombre. La Presencia de Dios todo lo transe. Todo se llena e inunda de Él. De Dios toma el hombre su presencia, con que unta de sentido a las cosas del mundo con que trata. Las cosas tienen sentido por la presencia del hombre, que lo da; y el hombre tiene presencia porque es brizna o astillita de la Pre-Esencia de Dios. Antes que las cosas emitan señales o signifiquen algo, tienen ya un sentido tomado del hombre, de la pre-esencia del hombre, que les da inteligibilidad y les da misterio. La co-presencia del hombre en comunidad y cotemporalidad da el sentido histórico, el sobresentido humano.

Y en lo alto del sobresentido histórico está el sobresentido último de Dios. En la Pre-Esencia Divina, en la Omnipresencia, se da la esencia y la existencia del hombre y de las cosas. La Presencia Divina no es sólo la *deidad,* el ámbito o campo de la existencia de Dios, como quiere Zubiri dar a entender con la religación: no es sólo la Esencia Divina, que nos da paso luego a la Existencia, sino que en esa Presencia se dan la Esencia y la Presencia Divinas, pero, además, toda esencia y toda existencia real. La esencia y la existencia reales *no tienen* la Presencia Divina ni *están contenidas* en ella, sino que son modos de la presencia humana, la cual es, a su vez, reflejo de la Presencia Divina. Y aún más que eso: en el hombre como tal no hay una esencia ya dada, sino una *pre-esencia* humana, de la que su existencia, a fuerza de existir, irá labrando su esencia. Ni tiene dada la existencia, pues se encuentra *existiendo,* pero no *existido,* ni cuenta con una esencia como algo conseguido y acabado de que devanar su existir, sino, al revés, a fuer-

za de existir logra el ser y la esencia. Dios tiene en su Presencia su Esencia y su Existencia, ambas fundidas en unidad presencial. El hombre no cuenta con una esencia y una existencia, como los animales, como las cosas todas, sino que ha de obtener su esencia a fuerza de un existir que tampoco le está totalmente dado, sino que ha de alcanzarlo a fuerza de presencia.

Al iluminarse el hombre existiendo con la Presencia Divina, brota la presencia humana, y ésta es la que nos da la conciencia del encuentro real con Dios. No digo que nos da el encuentro con el Ser de Dios—pues tal vez Dios no cabe en la noción de ser—, sino con lo que es más que ser, con la Pre-Esencia, que comprende ente, ser y existir. "Dios está allende el ser", dice Zubiri. Y aduce aquello del maestro Eckhardt: "*Nihil quod est in Deo habet rationem entis.*" Pero lo que aquí se quiere decir está más en consonancia con aquello de Mario Victorino: "Dios no es ser*(ón)*, sino más bien ante-ser"; es decir: Pre-Esencia. Pero en el encuentro con Dios se nos da su evidencia personal, porque nuestra pre-esencia ya lo trae *pre-visto*. Es mucho más que la *deidad* a que se llega con la religación de Zubiri, que sólo nos pone en un ámbito, en un campo de lo divino, pero no ante la existencia de Dios. La Presencia de Dios, en la presencia humana, nos pone ante su Esencia y su Existencia; nos pone en Él para comulgarlo como misterio. No como la religación de Zubiri, que sólo nos lleva hasta el "problema" de la existencia de Dios y sus pruebas posibles. Dios no es nunca un *problema*, sino un *misterio*. Tampoco la presencia humana nos pone nada más en la *humanitas*, en el campo o ámbito donde el ser del hombre se anuncia, sino que nos lleva al encuentro real y vivo con otros hombres. La Presencia Divina halló en la Encarnación su Revelación existencial. El hombre, desde su encarnación, se presenta, da su presencia y se revela a los demás. Se encuentra a sí mismo existiendo, forjando su existir, y, con impulso metafísico, a manifestar su presencia en un conocer y ser conocido. No se encuentra en la existencia como lanzado o derelicto, sino llamado y con una misión o mensaje que revelar. Es un enviado, un portador de presencia y vocación, que se revela a los demás, y un ansia de que los demás se le revelen.

Pedro Caba.
Arzobispo Apaolaza, 22.
ZARAGOZA.

DIEZ POEMAS

DE

GUILLAUME APOLLINAIRE

LA CANCION DEL MAL AMADO

(FRAGMENTO)

... Los faunos y los egipanes,
los fuegos fatuos los desmanes,
los destinos faustos e infaustos
y tantos y tantos afanes
sobre mi dolor qué holocaustos.

Dolor que tuerces los destinos,
los confundes y los trastornas,
mi cuerpo y mi alma en sus caminos
huirán de esa hoguera que adornas
con flores y astros matutinos.

Aunque otros te rindan tributo,
¿por qué darte un amor servil
cuando en vano lloran tus mil
víctimas vestidas de luto,
Dolor Dios, de ojos de marfil?

Y tú, que me sigues rastrera,
Diosa de mi Olimpo doliente,
midiendo ya lo que me espera
de tierra en la hora postrera,
sombra mía, ¡oh vieja serpiente!,

a tomar el sol que te agrada,
¡cuántas veces te saqué, di,
tenebrosa esposa adorada!
Sin ser nada, eres mía, oh mi
sombra de mí mismo enlutada.

Murió el invierno envuelto en nieve.
La colmena en el huerto el brillo
encendió ya de un fuego breve.
Canta en la rama el pajarillo,
primavera clara, abril leve.

Muerte de argénteas inmortales
sierpes que en lances desiguales
vence la triunfante invasora.
Ve el pobre un fin a tantos males
y a un tiempo mismo ríe y llora...

ANNIE

En el litoral de Texas
entre Mobile y Galveston hay
un gran jardín lleno de rosas
y una casa en el jardín
que es una gran rosa.

Pasea a menudo una mujer
por aquel jardín siempre sola.
Cuando voy hacia allá bajo los tilos
nos miramos los dos.

No quiere esta señora mennonita
ni en traje ni en rosal botón que se entremeta.
A mí me faltan dos en la chaqueta.
Mi rito en cierto modo el de la dama imita.

LA CASA DE LOS MUERTOS

(FRAGMENTO)

...Aquellos muertos y aquellas muertas
no se habían olvidado de los bailes.
Bebíamos también
y de cuando en cuando una campana
anunciaba que un nuevo tonel
iba a ser abierto.

Una muerta sentada en un banco
cerca de una zarza acedera
dejaba que un estudiante
arrodillado a sus pies
le hablara de noviazgo.

Te esperaré
diez años, veinte años si hace falta.
Tu voluntad será la mía.

"Te esperaré
toda la vida",
contestó la muerta.

Unos niños
de este mundo o del otro quizás
cantaban rondas
con palabras absurdas y líricas
que son sin duda los restos
de los más antiguos monumentos poéticos
de la Humanidad.

El estudiante puso una sortija
en el dedo anular de la joven muerta.

He aquí la prenda de mi amor
de nuestro compromiso.
Ni el tiempo ni la ausencia
nos harán olvidar nuestras promesas,
hasta el día de las bodas espléndidas
con ramas de mirto,
en nuestros vestidos y en nuestras cabezas,
y un buen sermón en la iglesia,
y, después del banquete, largos discursos
y músicas,
músicas...

"Nuestros hijos
—dice la novia—
serán más guapos todavía
que si fueran de plata y oro
de plata y oro y pedrería.

¡Ay, la sortija estaba rota,
serán más claros todavía
que los astros del firmamento,
que los resplandores del día
y que tus miradas de amor,
olerán mejor todavía!

¡Ay, la sortija estaba rota
que las lilas y la algalía
todavía olerán mejor
que romero y rosal en flor.

Cuando los músicos se marcharon
continuamos nuestro paseo...

CLOTILDE

La anemona y la guileña
en el huerto están en flor.
La melancolía sueña
entre su desdén y su amor.

Nuestras sombras inseguras
en la noche no se ven;
el sol que las hizo oscuras
igual que ellas se va también.

Los dioses del agua viva
dejan correr su caudal.
Pasa. Sigue a la deriva
esa sombra hermosa y fatal.

LOS ABETOS

Con sus gorros de pico erguidos
los abetos que van vestidos
como los nigromantes
dicen adiós a sus caídos,
los barcos en el Rin flotantes.

En los siete artes adiestrados
por viejos abetos letrados
que son grandes poetas
saben que están predestinados
a brillar más que los planetas;

a brillar en los esplendores
de las estrellas de las flores
y de las Navidades,
fiestas de abetos soñadores
neverías y claridades.

En el otoño los abetos
cantan cual músicos discretos
si los vientos murmuran
o magos llenos de amuletos
cuando truena el cielo conjuran.

En invierno ángeles vecinos
los reemplazan en remolinos
de alas y de coronas;
pero en verano son rabinos
o quizá amables solteronas.

Abetos médicos que van
con su ungüento y que se lo dan
a la noche indispuesta.
A veces bajo el huracán
gime un viejo abeto y se acuesta.

SIGNO

El signo del otoño me tiene en su poder.
No a la flor, sino al fruto se fué mi simpatía.
Me pesa ya cada uno de mis besos de ayer.
Un nogal vareado su queja al viento fía.

Eterno otoño mío, ¡oh mi estación mental!,
manos de novias caen para hacerte una alfombra.
Una esposa me sigue. Es mi sombra fatal.
Su último vuelo eleva la paloma en la sombra.

EL NOVIAZGO

A Picasso.

(FRAGMENTO FINAL)

... Al doblar una esquina hay unos marineros
que el cuello al aire bailan con un acordeón.
Todo se lo di al sol,

Mi cabeza ha engendrado una hermosa Minerva.
Una estrella de sangre me corona de hoy más.
La razón está al fondo. El azul la preserva
allí donde se armara la Diosa tiempo atrás.

Pero no es el peor de todos mis suplicios
este agujero casi mortal que se estrelló,
y nadie habrá que esconda más hirientes cilicios
que la pena secreta que el delirio me dió.

En mí mismo la llevo con ardiente constancia
igual que la luciérnaga lleva el vivo candil,
y el soldado en su pecho el corazón de Francia
y las flores el polen en su cáliz de abril.

Traducción de Juan Ortega Costa.

LA NOVELA ESPAÑOLA DE 1939 A 1953 (*)

POR

MARIANO BAQUERO GOYANES

Alguna vez se ha deseado escribir una historia del arte sin nombres, ceñida sólo a estilos y tendencias. Confieso que algo semejante es lo que yo hubiera querido hacer en las notas que siguen. No ha podido ser así, y por eso aparecen en estas páginas autores y títulos. Parece innecesario advertir al lector que la novela española actual no se agota en ellos. Las omisiones, más que desdén, representan, en la mayor parte de los casos, olvido o supeditación—con los sacrificios consiguientes—a los límites de un artículo de revista.

I

Una revisión atenta de lo que en libros, revistas y periódicos literarios se ha dicho de la novela española actual nos lleva a la conclusión de que, fundamentalmente, son dos los grandes problemas que este género plantea en nuestras letras. Por un lado, la cuestión de si el temperamento español es apto o no para la creación novelesca. Por otro, el problema, ligado al anterior, de la discontinuidad histórica de tal creación.

En la imposibilidad de citar o resumir aquí todo lo que sobre estos problemas se ha escrito últimamente, sólo quiero recordar dos ensayos muy expresivos y llenos de interés: *Los problemas de la novela española contemporánea*, de Gonzalo Torrente Ballester (1), y *Nuestra novela, a saltos*, de Ramón Ledesma Miranda (2). Que ambas tesis se complementan—la de la falta de vocación nacional para la novela y la del intermitente aparecer de ésta—lo dice Ledesma Miranda: "No creo en una vocación nacional para la novela, aunque en España se haya producido la mejor novela

(*) *El presente trabajo de nuestro colaborador el catedrático de Literatura de la Universidad de Murcia, don Mariano Baquero, abarca solamente la producción novelística española hasta finales de 1953, se está planteando como exposición de las corrientes de la novela española de posguerra y su evolución hacia otras formas, que han cuajado creadoramente en las obras de los dos últimos años, cuyo estudio y análisis aparecerá en un próximo número.*

(1) En *Arbor*, núm. 27, marzo 1948.

(2) En *Leonardo*, IV, julio 1945.

del mundo. Los períodos de aclimatación novelística son islotes en nuestras letras. Y, apurando el orden de las generalizaciones, afirmaríamos que no hay en el panorama literario de España sino dos de esos islotes: el del Siglo de Oro, fértil en todos los géneros literarios y, por tanto, en el de la novela, y el del último tercio del siglo XIX, que cultivó en España una novela de gran traza."

Creo que el primer aspecto de la cuestión sólo alcanza sentido encuadrado históricamente. Es inútil discutir o tratar de pulsar la dosis vocacional del español para la novela a través de supuestos psicológicos, temperamentales, raciales, más o menos fantásticos. Importa sólo medir esa dosis en las auténticas novelas creadas a lo largo de los siglos. Así consideradas las cosas, es evidente que no le falta razón a Ledesma Miranda al presentar como elaborado *a saltos* el panorama de nuestra novela—comparado con el de otras literaturas—, y al ver en esa discontinuidad, en la falta de una tradición narrativa, el obstáculo principal que hoy se presenta a nuestros escritores. Y no es que pueda creerse ingenua y hasta deterministamente que la calidad de una producción novelesca nacional sea el resultado de un encadenado y nunca roto sucederse de excelentes obras, condicionadoras cualitativamente de las que siguen; pero sí cabe aceptar—como dice J. A. Fernández Cañedo en su ensayo *La joven novela española* (1936-1947) (3)—que "un escalonamiento cronológico de los cultivadores de la novela produce necesariamente la mejor novelística si no falla el genio, que siempre es lo inasequible e importante".

Nuestros narradores de hoy no sólo carecen de la apoyatura de una tradición novelística, sino que, en algunos casos, han decidido hacer tabla rasa de lo anterior—considerado caducamente esteticista o ideológica, afectivamente inservible—, cuando no ir francamente a contrapelo de ello, entendiendo por tal tradición la relativamente próxima que la novela española del XIX podía suponer.

Contra el tono, los temas, el estilo de esa literatura del XIX levantó los suyos la generación del 98. Esta, sin embargo, no sustituyó la tradición novelística del XIX con una nueva y distinta que legar a las generaciones siguientes. El caso de Baroja, e incluso algunos buenos momentos novelescos de Valle-Inclán o de Unamuno—pienso, sobre todo, en *Paz en la guerra*—, representan casi la nota excepcional—con excepcionalidad de alta categoría en Baroja—dentro de un panorama literario, en el que más que la novela pesaron otros géneros.

---

(3) En *Revista de la Universidad de Oviedo (Facultad de Filosofía y Letras)*, XLIX y L, 1948.

Rota o desechada la tradición novelística del XIX y no sustituída por otra—ya que la obra de Baroja era y sigue siendo la expresión de una poderosa personalidad, de una individualidad difícil de prolongarse en escuela—, las generaciones subsiguientes a la del 98 se encontraron sin novela española, intentándose entonces diversas soluciones, reducibles en lo esencial a prolongar actitudes decimonónicas o noventayochistas. Caerían dentro de las primeras las novelas caracterizadas por un cierto naturalismo—el grupo llamado por Ledesma de *La novela de hoy*—, y, en las segundas, los narradores preocupados por el estilo, el lenguaje, la forma: Pérez de Ayala, Miró. La renovación expresiva, estilística, entrañada en la generación del 98, explica estas obras, así como el abierto europeísmo y el rigor intelectual de la generación de Ortega explican la novela-ensayo de un Jarnés.

Se ha hablado alguna vez de un proceso de desnovelización de la novela—en los años ahora reseñados—, a la vista de determinados elementos adheridos al género, con menoscabo quizá de su interés o sentido novelesco: tendencia a lo poemático, a la especulación intelectual, a la greguería—relatos de Ramón Gómez de la Serna—, etc.

Si tras todo esto se considera el terrible impacto de una guerra y las consecuencias de una posguerra difícil, en la que todo tuvo que ser rehecho, se comprenderá y valorará mejor la etapa decisiva que para la novela española representan los años que van de 1939 a nuestros días.

II

Uno de nuestros mejores críticos—y buen novelista en *Javier Mariño* (1943)—, Gonzalo Torrente Ballester, publicó hace unos años una muy discutida e inteligente visión de la literatura española contemporánea, que llegaba a 1936. Es ya una vieja cautela crítica la de resistirse a juzgar lo más inmediatamente contemporáneo. Y esto no sólo para evitar el herir susceptibilidades, sino también para no incurrir en ciertos inevitables errores que el paso del tiempo decanta como tales. Entre ellos, uno de los más fáciles de cometer es el intentar clasificaciones, encuadramientos o escuelas que posteriores revisiones suelen desmontar casi siempre. No sé por qué extraño desenfoque óptico parece resultar casi imposible ordenar en tendencias o estilos lo que la contemporaneidad nos ofrece tan en vivo y haciéndose, que la vista no acierta a separar colores y líneas.

Todos los críticos suelen reconocer que resulta difícil hablar de escuelas en la novela española actual. Tal vez éstas no existan; pero tal vez sea nuestra condición de espectadores inmersos en el cuadro la que nos impide distinguir la auténtica perspectiva de éste. Falta el alejamiento, la distancia capaz de ordenar planos y términos.

El crítico, entonces, ante esa confusión, suele acudir a lo más elementalmente temático o estilístico para intentar reducir a esquemas lo que, de hecho, se escapa de ellos. Esto explica el que sea ya corriente en todo estudio sobre nuestra actual novelística (4) hacer un previo apartado para los relatos de la guerra española.

Por haberme ocupado en otra ocasión de las narraciones de esta clase, me permito remitir al lector a lo allí dicho (5). Habría ahora que añadir a las novelas entonces citadas como más logradas dentro de esta modalidad—*Una isla en el mar Rojo,* de Wenceslao Fernández Flórez; *Checas de Madrid,* de Tomás Borrás; *Madrid de corte a checa,* de Agustín de Foxá; *La fiel infantería* y *Plaza del Castillo,* de Rafael García Serrano—la trilogía que José M.ª Gironella ha iniciado con *Los cipreses creen en Dios* (1953), novela que no sólo es la más extensa e importante de las publicadas sobre los acontecimientos españoles que desembocaron en el 18 de julio, sino también una de las más considerables obras de la literatura nacional de estos últimos años.

Gironella es uno de esos descubrimientos novelísticos que bastarían para acreditar los tan discutidos premios "Nadales". (Recuerdo que C. González Ruano decía de *Un hombre*—1947—que era una buena novela, pese a ser premio "Nadal".) Hay en este narrador catalán inventiva, facilidad para mover seres y componer ambientes, gran sentido del ritmo narrativo. Su comentada veta barojiana se percibe, sobre todo, en el alegre vagabundeo del protagonista de su primera novela, y también en cierto descuido o desaliño formal. En Gironella hay, sin embargo, más optimismo y ternura que en el narrador vasco.

Y ya que de Baroja hablo, preciso es recordar algunas de sus obras aparecidas después de 1939, como *El puente de las ánimas* (1944) y *El cantor vagabundo* (1950). El país vasco, el desfile de variados personajes, los viejos temas barojianos siguen apare-

(4) Véanse, por ejemplo, el ya citado de J. A. F. Cañedo, o el admirable *Esquema de la novela española contemporánea,* de Melchor Fernández Almagro (en *Clavileño,* núm. 5, septiembre-octubre 1950), o el artículo "Novelistas españoles actuales", en la 2.ª edición del *Diccionario de Literatura española* de la *Revista de Occidente.*

(5) *La guerra española en nuestra novela,* en *Ateneo,* núm. 3, 1952.

ciendo en sus últimas páginas, revelando la continuidad de una línea, la maestría de una de las más admirables vocaciones novelescas existentes hoy en la literatura universal.

Con Baroja, escritores que contaban ya con obra considerable antes de 1936, han seguido después produciendo novelas importantes. Recuérdese, por ejemplo, el extraordinario relato *El bosque animado,* tal vez la mejor, más bella y más poética obra de Wenceslao Fernández Flórez; *Un valle en el mar* (1945), de Concha Espina, siempre gran escritora, profundamente humana; *La vida encadenada* (1945), *La llanura muerta* (1947), *Patapalo* (1950) (Premio "Ciudad de Barcelona"), del gran narrador Bartolomé Soler; *La isla sin aurora, Salvadora de Olbena, María Fontán* (todas de 1944), prolongación de la más delicada labor—sensibilidad y pulcritud estilística—de *Azorín.*

Creo que, así como Baroja tiene seguidores más o menos directos, *Azorín* es un novelista sin epigonos. El azorinismo como fórmula literaria es de un tan preciso y frágil encanto que, fuera de las manos de su autor, corre indudablemente riesgos de amaneramiento o reiteración. Por eso no me parece que puedan ligarse las narraciones de Pedro de Lorenzo—tan logradas algunas como *Una conciencia de alquiler* (1952)—con la modalidad novelesca azoriniana. Pedro de Lorenzo cuida mucho el estilo y la estructura novelesca, tiende a lo poemático y a lo quieto, pero con un acento personal e incluso con un cierto barroquismo expresivo, más próximo a la manera de Miró que a la del autor de *La Voluntad.* Algunos críticos han creído percibir también una cierta huella mironiana en las obras de Vicente Escrivá—*Una raya en el mar* (1945)—, de Carlos de Santiago—*La encrucijada antigua* (1946), *El huerto de Pisadiel* (1951)—, calificado unas veces de valleinclanesco—como Carlos Rivero con *Hombre de paso* (1951)—y otras de Miró Gallego, y, sobre todo, en la producción de Pedro Alvarez—autor de *Los colegiales de San Marcos* (1944), una de las más bellas novelas españolas contemporáneas—, considerado por F. Cañedo como "el Miró castellano".

III

No sé hasta qué punto supone una realidad estilística o temática el separar la obra de aquellos novelistas, que la habían iniciado antes de 1936, de la de quienes se revelaron en la posguerra. En algún caso, Ledesma Miranda y Juan Antonio de Zunzunegui, sobre todo, pienso que la piedra de toque diferencial podría buscarse en

algún rasgo trivial en apariencia: por ejemplo, la admiración por Galdós, con todo lo que esto supone de efectos o influencias en las obras de ambos escritores.

Ledesma, en el artículo antes citado, afirma que Galdós es el segundo gran novelista español, después de Cervantes. Zunzunegui, al responder a una encuesta hecha en una revista sobre la actualidad del autor de *Doña Perfecta* (6), decía que, si bien no creía excesivamente en una influencia de éste en su obra, se sentía halagado cuando se le calificaba de novelista galdosiano. El método seguido en la realización de *El supremo bien* (1951)—charlas con un anciano comerciante, decano del gremio de mantequerías en Madrid—y el ambiente captado en la novela favorecen la aproximación y el recuerdo de obras como *Fortunata y Jacinta.*

Fuera de estos dos tan concretos casos, Galdós apenas parece haber influído en los novelistas jóvenes. En la encuesta a que acabo de aludir, Camilo José Cela y Carmen Laforet confiesan no percibir influencia directa del novelista canario en sus obras.

Galdosianos o no, Ledesma Miranda y Zunzunegui son novelistas a los que sólo injusta o precipitadamente cabría tachar de inactuales. Su obra más importante—*La casa de la fama* (1951), de Ledesma; *La quiebra* (1947), *Las ratas del barco* (1950), *Esta oscura desbandada* (1953), entre otras, de Zunzunegui—pertenece al período posterior al 39, durante el cual ambos narradores han alcanzado su actual prestigio. Ledesma padece de excesivo robinsonismo literario, por él mismo confesado. Zunzunegui se autocalificó en una ocasión de San Sebastián de las letras, asaeteado por todas partes. No creo que, en ninguno de los dos casos, la atención de la crítica y del público haya sido tan exigua como para abrir una absurda brecha entre las maneras novelísticas de estos dos escritores y las de las generaciones más jóvenes. En cuanto a alguna polémica, como la sostenida en torno a unas opiniones, en *Destino*, de Vilanova, sobre la superior calidad de *La casa de la fama*, finalista del "Nadal" 1950, frente a la novela premiada, *Viento del Norte*, de Elena Quiroga, cabe verla como un expresivo síntoma de la sincera preocupación existente por el camino a seguir de nuestra novela.

Sin demasiada violencia, es muy posible que quepa incluir dentro de esta línea novelística tradicional, representada por Ledesma y Zunzunegui, la obra, rica en extensión y en densidad humana, de Sebastián Juan Arbó: *Tino Costa* (1947), *Sobre las piedras grises* (1949), etc. Junto a él cabría citar los nombres de otros dos excelentes novelistas catalanes: Miguel Llor—*Laura* (1943)—e Igna-

(6) En *Insula*, núm. 82.

cio Agustí. Este, en *Mariona Rebull* (1944) y *El viudo Rius* (1945), ha sabido fundir, con extraordinario acierto, unos temas y una arquitectura novelesca muy a lo XIX, con unas preocupaciones, un estilo y una agilísima técnica narrativa muy de nuestra hora.

IV

Dentro del rumbo a tomar por la novela española de hoy, existe un camino lo suficientemente recorrido y ahondado ya, como para percibir con nitidez su sesgo y su alcance. Los vocablos empleados para definir esa tendencia de la novela son bastante numerosos. Posiblemente, cada uno de los sugeridos encierra un cierto matiz diferencial. De una forma o de otra, sean acertados o no, todo lector español sabe en la actualidad lo que suele haber tras los términos *neorrealismo, naturalismo, picarismo, tremendismo,* etc.

Si hay una dirección clara en la novela española actual, parece ser ésta, pese a las vaguedades empleadas para caracterizarla. Es más: la existencia de esa dirección o tendencia permite, por oposición, percibir con más claridad la de signo contrario. Es lo que hace Ricardo Gullón al distinguir certeramente dos modalidades narrativas: "La novela sigue dos direcciones opuestas: el neorrealismo áspero y amargo y el intimismo poético; por uno y otro lado se llega a la novela psicológica, pues tan estudio de almas es el *Pascual Duarte* como las *Cinco sombras,* que Eulalia Galvarriato hizo soñar en torno a un costurero" (7).

En lo que a la primera dirección se refiere, conviene recordar lo dicho por Fernández Almagro en su citado *Esquema de la novela española contemporánea:* "El concepto "realismo", en el sentido con que es aplicado a la tendencia dominante en nuestra prosa narrativa de cualquier tiempo—y a tantas otras manifestaciones del espíritu nacional—, nos sirve para caracterizar gran parte de la novela española de hoy." En esa línea realista agrupa F. Almagro a Cela, como su máximo representante; a Darío Fernández Flórez, Carmen Laforet, Sebastián Juan Arbó—estos dos como realistas moderados—, Ignacio Agustí, José Suárez Carreño y José María Gironella.

Realismo podría ser el concepto amplio que subagrupase los más concretizables y convencionales de *picarismo, naturalismo*—o *neopicarismo* y *neonaturalismo*—, *tremendismo,* etc. Resulta algo

---

(7) R. Gullón: *Inventario de medio siglo. Literatura española,* en *Insula,* número 58.

arriesgado teorizar y hacer distingos sobre tan frágiles denominaciones. Aun así, y tras aceptar como rótulo general el de *realismo,* propuesto por F. Almagro, creo que cabe a la vez, según algunos críticos han hecho, incluir dentro de un *naturalismo* de estirpe decimonónica obras como *Viento del Norte* (1951) y *La sangre* (1952), de Elena Quiroga; así como dentro de un posible *neopicarismo* caerían el *Pascual Duarte* (1942), de Cela, y *Lola, espejo oscuro,* de Darío Fernández Flórez.

El vocablo *tremendismo,* sobre el cual ha escrito Cela exasperadas y burlonas líneas, y cuya invención se atribuye a Antonio de Zubiaurre, ha hecho fortuna para designar un cierto tipo de literatura española (8). Para mí, *tremendismo* significa—fuera de su intención caricaturesca o quizá por ella misma—algo así como *naturalismo con énfasis,* referido éste no tanto a la expresión como a los temas, a la acumulación de horrores, violencias y crudezas.

Una opinión muy generalizada, contra la que Cela ha protestado, hace a éste padre del tremendismo novelesco con su *Pascual Duarte.* En realidad, tal novela está más cerca de la fórmula picaresca, que el autor prolongó luego en el *Nuevo Lazarillo* (1944), con menos fortuna y más literaturización. (Aún así no creo que esa obra de Cela sea tan mediocre como se ha dicho. Capítulos como el de la echadora de cartas y el aire general de un buen libro de viajes—el *Lazarillo* de Cela preludia, en cierto modo, la manera del *Viaje por la Alcarria*—, unido a la excelente calidad del lenguaje, hacen del relato algo más que un simple *pastiche* literario.)

En *Pabellón de reposo* (1943) acentuó Cela, con nuevo signo, los elementos poéticos que ya podían percibirse en *Pascual Duarte.* Después, en *La Colmena* (1951), Cela ha pretendido quizá conseguir una poesía más escondida en la entraña del relato—esa poesía de lo vulgar, de lo insignificante—que en la epidermis. *La Colmena*—que para J. M. Castellet, en un muy comentado artículo,

---

(8) En el prólogo de *Mrs. Caldwell habla con su hijo,* dice Cela del tremendismo que, "entre otras cosas, es una estupidez de tomo y lomo, una estupidez sólo comparable a la estupidez del nombre que se le da". Y antes, en un artículo publicado en 1952, en el núm. 46 de *Correo Literario,* escribió el autor de *Pascual Duarte:* "Tremendismo es un voquible entre puritano, insulso y laborista que, como era de esperar, hizo fortuna. Se disputan su invención, a juicio de los historiadores, el poeta Zubiaurre y el crítico Vázquez Zamora."

Nacido con una cierta intención peyorativa y burlesca, el vocablo ha servido para designar muchas manifestaciones artísticas—no sólo literarias, sino también pictóricas—de nuestro tiempo. Y resulta curioso señalar que si en el campo de la novela el tremendismo parece oponerse a las formas neorrománticas, en la poesía nace tal vez como una consecuencia de éstas. José Luis Cano, en un artículo publicado en *Proel,* núm. de *Estío,* 1946, dice: "En poesía ha habido varias tendencias: la garcilasista, la neorromántica y la facción extrema de ésta, que es el tremendismo de los más jóvenes poetas" (pág. 109).

"Notas sobre la situación del escritor en España", publicado inicialmente en *Laye* y luego reproducido en *Alcalá*, es, con *Historia de una escalera*, de Buero Vallejo, la única obra auténtica y reveladora de la literatura española de la posguerra—cae de lleno en la manera naturalista e incluso se resiente de algunos peligros propios de ésta: excesiva carga costumbrista, diálogo próximo, en ocasiones, a lo sainetesco, etc. El propio Cela, en un artículo (9), ha revelado el enfoque naturalista de esta obra, al decir: "Lo que quise hacer no es más que lo que hice, dicho sea con todos los respetos debidos: echarme a la plazuela con mi maquinilla de fotógrafo y revelar después mi cuidadoso y modesto trabajito ambulante. Si mis modelos eran feos, tarados o desnutridos, ¡mala suerte!"

No creo que sea demasiado difícil relacionar esa pretensión fotográfica, documental de Cela, con la que preocupó a tantos narradores naturalistas del siglo pasado.

Sin embargo, tanto el naturalismo de Cela como, en otro plano, el de Elena Quiroga se diferencian del de las novelas del XIX en varios aspectos fundamentales. Donde en Zola, por ejemplo, había agotador acarreo de detalles, prolijas descripciones y obsesión tendenciosa, hay—en *La Colmena,* sobre todo—una eficacísima economía descriptiva, un quedarse con lo esencial—rasgo, léxico, ademán—para conseguir, con el mínimum de trazos y recursos, la más intensa sensación de vida captada en su cálido fluir.

Cela, en el prólogo de su última novela—*Mrs. Caldwell habla con su hijo* (1953), merecedora del elogio de Pemán en un inolvidable artículo—, teoriza sobre su labor narrativa y sobre las diferentes técnicas empleadas en sus cinco novelas hasta ahora aparecidas. De toda su teoría me interesa resaltar aquí algo que quedaba insinuado en la autocrítica de *La Colmena:* la flexibilidad máxima que el género *novela* tiene para este escritor. En el prólogo de *Mrs. Caldwell* llega a decir: "Es posible que la única definición sensata que sobre este género pudiera darse fuera la de decir que *novela es todo aquello que, editado en forma de libro, admite debajo del título, y entre paréntesis, la palabra* novela."

Resulta casi inevitable relacionar esta actitud de Cela, frente a los reproches de algunos críticos que discuten la pureza o densidad novelesca de sus obras, con la muy semejante de Unamuno, víctima de parecidas censuras, al eludir éstas mediante la invención del término *nivola.* Cela llega al mismo resultado. No cambia la denominación del género, pero—como Baroja en el prólogo de *La nave de los locos,* al hablar de la permeabilidad e invertebra-

(9) En *Indice*, núm. 44.

ción de la novela—admite que todo cabe bajo ese título, con lo cual, en sustancia, se llega a la misma solución unamuniana. Tanto da denominar *nivola* lo que los rígidos preceptistas niegan ser *novela*, como reservar este término para todo lo que admite forma de libro.

V

Podrán variar los nombres, ser más o menos; pero en todos los recuentos y balances que los críticos vienen haciendo de la novela actual figura siempre Carmen Laforet como la más asombrosa revelación literaria de la posguerra española.

La concesión, en 1944, del primer "Nadal" a *Nada*, de Carmen Laforet, sirvió no sólo para prestigiar el que, año tras año, sigue siendo el más codiciado premio literario español, sino también para traer a todos, críticos y lectores, la convicción y la alegría de que nuestras letras contemporáneas contaban ya con una obra calificable de universal. La aparición, en 1952, de *La isla y los demonios* demostró asimismo a todos, tanto a los que dudaban de la continuidad creadora de la Laforet como a quienes confiaban en ella, que esta joven escritora, con sólo dos novelas, ocupa hoy un primer puesto dentro de nuestra literatura narrativa, por la enorme autenticidad humana de sus dos relatos—el mismo, en sustancia, mejorado, madurado en su segunda versión—y por la calidad y pureza narrativa del lenguaje, el más eficazmente novelesco de cuantos hoy existen en España.

También—como del *Pascual Duarte*—se ha dicho de *Nada* que es una novela tremendista, y se han buscado en ella resonancias dostoyevskianas. Más acertado me parece el término empleado por F. Almagro, de realismo moderado. Tanto *Nada* como *La isla y los demonios* son, fundamentalmente, dos espléndidas novelas psicológicas, con una impregnación tan fuerte de vida y de verdad como quizá nunca la tuvo novela alguna española.

No siempre los críticos han buscado raíces españolas a la nueva literatura realista o naturalista. Si ante *Viento del Norte*, de Elena Quiroga, se ha recordado el nombre de la Pardo Bazán, ante ciertas novelas de Mercedes Fórmica—*La ciudad perdida*—y de Suárez Carreño—*Las últimas horas*—se ha pensado en la reciente novelística norteamericana, en Hemingway y, sobre todo, en Faulkner. Con relación a *Las últimas horas*, creo que se ha exagerado en cuanto a su posible faulknerismo. La obra de Suárez Carreño está muy dentro de la tradición europea, elaborada inteligentemente y con

un bien manejado contrapunto de acciones simultáneas, que se conjugan de manera impresionante en los capítulos finales.

En la línea realista que vengo reseñando habría que incluir también las cuatro novelas que hasta el momento lleva publicadas Miguel Delibes, descubierto en 1947 por el "Nadal" que fué concedido a *La sombra del ciprés es alargada*, espléndida de tema, pero malograda en su desarrollo general. El máximo acierto de este novelista continúa siendo *El camino* (1951), seguido de *Aún es de día* (1949). Son dos de las obras más llenas de ternura y emoción de la joven novela española. En las páginas del último libro de Delibes, *Mi idolatrado hijo Sisí* (1953), no falta emoción, pero ésta no supera la entrañada en *El camino.* Delibes es un narrador que gusta de la construcción lineal y sin complicaciones, así como de un diálogo también sencillo y directo, bastante eficaz novelísticamente. En *Mi idolatrado hijo Sisí* ha sido empleada, en algunos capítulos, una técnica próxima a la de Dos Passos en la trilogía *U. S. A.* El paso del tiempo, en la novela española, viene dado, en ciertas ocasiones, por la reproducción de noticias o anuncios de periódicos de épocas pasadas, que, en su mayoría, son reales.

Aún cabría agrupar muchos más nombres en esta dirección realista: Darío Fernández Flórez, que, tras *Zarabanda,* consiguió uno de los mayores éxitos de público y de crítica de estos años con *Lola, espejo oscuro;* Luis Romero, que, con *La noria* ("Nadal" 1951), ha dado a la novela española uno de los relatos más ágiles y más de nuestro tiempo en tema, personajes y técnica; Dolores Medio, dentro del realismo más suave de *Nosotros, los Rivero* ("Nadal" 1952), una novela que ha suscitado las más diversas reacciones de los críticos, y en la que, indudablemente, hay más aciertos de los que han querido regateársele, entre ellos la descripción de las psicologías de los principales personajes a través de las peculiaridades de sus habitaciones; José María Jove, que, en *Mientras llueve en la tierra* (1953), ha combinado realismo y bella precisión descriptiva; Ana María Matute, una de las más intensas y personales escritoras españolas de hoy, con obras tan logradas como *Los Abel* y *Fiesta al Noroeste* (1953); Manuel Pombo Angulo, con novelas tan leídas como *Hospital general, Sin patria* y *Valle sombrío;* R. Fernández de la Reguera, con *Cuando voy a morir* (Premio "Ciudad de Barcelona" 1950); Marcial Suárez, con *La llaga* (1942); Segismundo Luengo, con *El Duero venía loco* (1948); Eusebio García Luengo, con *El malogrado* (1945) y *No sé,* e incluso F. García Pavón, con *Cerca de Oviedo* (1946), en donde realidad, humor y costumbrismo satírico se mezclan en bien lograda proporción.

De disponer de más espacio sería interesante resumir algo de lo dicho en contra y en defensa de toda esta novelística realista y, en especial, de la despeñada en el llamado tremendismo. Recuérdense algunas polémicas periodísticas, como la mantenida entre Francisco de Cossío y Rafael Vázquez Zamora, o la queja formulada por Federico Sopeña en un artículo, "¡Basta, por Dios!", publicado en *Arriba*, denunciador de la excesiva truculencia y morbosidad de cierto amplio sector de la actual literatura española.

VI

Con la denominación *neorromanticismo*, aplicada a otra dirección de la novela, ocurre algo parecido a lo dicho de los rótulos incluíbles en el general de *realismo*. Y aún hay más imprecisión quizá en esta segunda adjetivación, ya que si, en algún caso, cabe hablar de novelas neorrománticas, la ampliación de este calificativo a todo un conjunto o tendencia supone numerosos riesgos de inexactitud.

Sin embargo, a falta de otro término más preciso, se ha venido usando éste para designar, por contraste, un tipo de relato distinto de los reseñados en el apartado anterior. Claro es que, usando del esquema estrictamente negativo, cabe alinear, en las laderas opuestas al tremendismo, obras de contenido, estilo y tono tan distintos entre sí como puedan serlo *La casa de la fama*, el *Alfanhuí*, de Sánchez Ferlosio, y el *Pedrito de Andía*, de Sánchez Mazas, que Eugenia Serrano, en un artículo titulado "Hacia un renacimiento de la novela española" (10), consideraba unidas por un denominador común de "suave neorromanticismo". Donde en *La casa de la fama* hay pretensión épica y estructura narrativa a lo siglo XIX, en las *Industrias y andanzas de Alfanhui*, de Sánchez Ferlosio, hay prodigiosa imaginación y extraordinaria calidad poética, y en *La vida nueva de Pedrito de Andía* un equilibrio afectivo y estructural casi calificable de clásico.

Fueron fundamentalmente dos novelas: *Buhardilla*, de Enrique Nacher, y, sobre todo, *Las pasiones artificiales* (1950), de Carlos Martínez Barbeito, las que merecieron la calificación de inauguradoras de un nuevo romanticismo novelesco español (11), en el que

(10) En *Correo Literario*, núm. 23.

(11) Véase la reseña que de *Las pasiones artificiales* publicó Eugenia Serrano en CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, núm. 17. Allí se lee: "Y que conste que el neorromanticismo es algo que se está fraguando en nuestra actualidad literaria, que pronto ha de cansarse de tanto tremendismo y chafarrinones de crudeza rojinegra" (pág. 306).

después se han incluído obras tan dispares como *Carta de ayer*, de Luis Romero, y el *Pedrito de Andía*, de Sánchez Mazas.

Creo que las dos obras más significativas de esta otra tendencia narrativa española, que discurre fuera de los cauces del naturalismo o picarismo novelesco, son *Las pasiones artificiales* y *La vida nueva de Pedrito de Andía.* Fuera de coincidir ambas en el tema del adolescente enamorado, difieren en todo lo demás: estructura, estilo, etc. El final de la obra de Martínez Barbeito contrasta, por su tono trágico, con el tan feliz, casi una estilización de desenlace de cuento, del *Pedrito de Andía.*

Sin embargo, me parece que estas dos novelas coinciden también en lo que podríamos llamar su *tono europeo*, la finura en el matiz, el eco de lecturas, la carga humanística que conllevan. En las páginas de uno y otro relato se ve a dos escritores inteligentes, que, sin caer en la pedantería o en la desorbitación extranovelesca, son capaces de elevar la novela española a ese nivel cultural que tantas veces han echado de menos los críticos. (Creo que otro de los escritores actuales con buena preparación humanística, que podría hacer mucho en este sentido, es Gonzalo Torrente Ballester. Su relato breve *Ifigenia* es buena muestra de un camino a seguir, lleno de posibilidades.)

Si la traducción francesa de *Pedrito de Andía* ha podido ser anunciada como *Le grand Meaulnes* español, determinados momentos de la obra de Martínez Barbeito, ciertos matices en la captación de impresiones y en el actuar de una sensibilidad muy fina, recuerdan a Proust.

Otro mundo delicado de matices y de afinada sensibilidad, en este caso femenina, se percibe en la novela de Eulalia Galvarriato *Cinco sombras*, un poco proustiana también en la nostalgia y la evocación del tiempo ido. Vicente Aleixandre supo destacar la presencia, en este relato, de un elemento casi desconocido o, por lo menos, escaso en nuestra literatura de todos los tiempos: la ternura. Esa ternura que Aleixandre vió en las páginas de algún cuento de *Clarín*, y que hoy sigue viviendo en las de novelas como *Cinco sombras, El camino* o *La vida nueva de Pedrito de Andía.*

VII

Es evidente que en este rápido recuento han quedado fuera muchos nombres, muchas modalidades—entre ellas el relato de humor: Villalonga, Neville, Laiglesia, Tono, Mihura, Clarasó, etcé-

tera—y muchos aspectos de la actual novela española. Una especial consideración merecería la abundancia de novelistas femeninas. En ninguna época ha habido tantas en nuestra literatura, y rara vez sus obras han alcanzado la alta calidad que hoy posee el novelar de Carmen Laforet, Elena Quiroga, Ana María Matute, Eulalia Galvarriato, Carmen Conde, Mercedes Fórmica, Elena Soriano, Elisabeth Mulder, Mercedes Sáenz Alonso, Paulina Crussat, Rosa María Cajal, Dolores Medio, etc.

Hubiera sido asimismo conveniente comentar la abundancia de premios para novela existentes en España: Nacionales de Literatura, Real Academia Española, Cultura Hispánica, Nadal, Ciudad de Barcelona, Pujol, Círculo de Bellas Artes, Internacional de primera novela, de la editorial Janés; el de la editorial Planeta, el de novela policíaca de la editorial Aymá, el J. Martorell para novelas catalanas, los del café Gijón, la tertulia Naranco, *Novela del Sábado*, para novelas cortas, etc. Jamás ha existido en nuestra patria un estímulo tan poderoso para la creación novelesca—téngase en cuenta que hay premios, como el de la editorial Planeta, de 100.000 pesetas—y nunca ha sido tan grande y tan sincera la expectación despertada en torno a la concesión de algunos de estos premios, sobre todo del "Nadal", que cuenta ya con una tradición y unos nombres capaces de hacer de él—se ha dicho—algo así como el equivalente del Goncourt francés. (Del interés provocado por el premio "Nadal", *Nosotros, los Rivero*, puede dar idea el hecho de que antes de llegar la novela a las librerías, cabía prever y podía considerarse como agotada la primera edición, vendida, efectivamente, en poquísimo tiempo.)

A los editores españoles les interesa ya la publicación de obras de nuestros novelistas, y en los últimos años todos hemos podido advertir un *crescendo* cada vez más intenso en la aparición de novelas españolas en las librerías. La rapidez con que se han agotado algunas de ellas—*Lola, espejo oscuro; Los cipreses creen en Dios*, etcétera—resulta enormemente expresiva.

Y de manera semejante a como, en el siglo pasado, el Ateneo de Madrid fué centro de discusiones y conferencias sobre la novela, en los últimos años narradores y críticos han vuelto a pasar por esa tribuna para ocuparse del momento novelístico actual, coincidiendo, en general, en creer que, de no haberse dado ya, pronto habrá que reconocer la existencia de un segundo renacimiento de la novela española.

Quizá sea prematuro y poco afortunado el prolongar esa idea de renacimiento que Gómez de Baquero aplicó a la novelística nacio-

nal del XIX. Aun así, el solo hecho de que pueda haber surgido un cierto ambiente polémico en torno a si es o no un espejismo tal resurrección, indica la existencia de un estado de opinión que es el resultado de lo hecho, desde 1939, en materia novelística.

El que poetas como Ildefonso Manuel Gil—con *La moneda en el suelo* (1951), *Juan Pedro, el dallador* (1953)—o ensayistas y críticos de arte como Enrique Azcoaga—con *El empleado* (1949)—hayan cultivado con éxito la novela, expresa claramente las grandes posibilidades de comunicación que el género tiene, en competencia con otros más minoritarios hoy—la poesía—o más masificados—ciertas formas teatrales o seudoteatrales que nuestra escena padece.

La novela, en el justo medio, tiene hoy en España un público que ha de ser su mejor esperanza, puesto que en él entra esa gran minoría nacional que siempre ha figurado al frente de nuestras más universales empresas.

Mariano Baquero Goyanes.
Magnus Blickstadt, 10.
GIJÓN (España).



POESIA Y COMUNICACION

POR

JAIME GIL DE BIEDMA

Ciertamente, la idea de que el arte es comunicación no es de ayer: se remonta a los albores del Romanticismo; en los tres últimos lustros, además, gracias al magisterio poético de Vicente Aleixandre y a la obra teórica de Carlos Bousoño, ha conocido en nuestro país extraordinaria fortuna. Parece, pues, que a estas horas toda cuestión referente a los términos de esa identidad habría de estar de sobra aclarada. Sin embargo, no ocurre así.

Que la poesía es comunicación, se ha dicho y se repite entre nosotros casi hasta la saciedad; pero ¿qué se entiende por comunicación? Quien oye esa palabra en boca de distintas personas, pronto advierte que cada una—a sabiendas o no—entiende por ella cosas más o menos distintas. Un somero examen de tal diversidad merece la pena de emprenderse.

Hay que hacer una salvedad inicial: en muchos casos, quien afirma que la poesía es comunicación sólo pretende afirmar que la poesía cumple primordialmente una función comunicativa; me parece que tal es el caso de Vicente Aleixandre: la poesía es, *para él,* comunicación. Aleixandre habla como poeta y lector, y lo que dice es una verdad personal, no una verdad crítica.

La noción más extendida—y la más simple—de la comunicación está claramente expresada en la definición que del arte da Tolstoi: "Evocar un sentimiento que uno ha experimentado, y, una vez evocado, transmitirlo por medio de movimientos, líneas, colores, sonidos o palabras, de modo tal que los demás experimenten el mismo sentimiento." Ya vemos que Tolstoi distingue en el proceso poético tres fases: experiencia de un sentimiento, evocación, transmisión. Ahora bien: ¿qué clase de sentimiento, o dicho de modo más general, qué clase de emoción es ésa? ¿Cómo la experimenta el poeta? Y ¿qué transmite: la emoción que experimentó o la emoción que experimenta al evocar esa emoción? Parece que Tolstoi está pensando en una emoción cualquiera de un hombre que, luego, resulta ser poeta. Me pregunto por qué esa determinada emoción personal del poeta necesitó comunicarse en forma de poema; miles de com-

pañeras suyas se contentan con medios más inmediatos—y quizá más eficaces—, tales como el beso o la bofetada. Wordsworth, que fué el primer teórico de la comunicación, se daba perfecta cuenta del carácter especialísimo de las emociones originadoras de poemas: "La poesía nace de la emoción recordada en tranquilidad... La emoción es contemplada hasta que, por una especie de reacción, la tranquilidad desaparece poco a poco y una emoción, *emparentada* con la que era antes objeto de contemplación, se produce de modo gradual y llega verdaderamente a existir en la mente." El análisis de Wordsworth es mucho más fino que el de Tolstoi: hace hincapié en que, para el poeta, lo decisivo es la contemplación de la emoción, no la experiencia de ella; pero nos deja una duda: ¿en qué momento se puede decir que esa nueva emoción—la poética—existe verdaderamente?

Para los teóricos de este tipo de comunicación, la obra poética se limita a transmitir, sin configurarla, la emoción personal de un hombre; lo que se produce no es propiamente una comunicación, sino una transmisión. El fenómeno, que se da en algunos poemas, constituye verdaderamente una excepción a la esencial autonomía del acto poético; como dice Carlos Barral (1), la comunicación así entendida "supone la preexistencia al poema de un contenido psíquico que pudiera ser explicado idiomáticamente, y que es transmitido al lector, por medio de una manipulación estética de la lengua, en el acto de la lectura. De tal modo que se establece una corriente entre poeta y lector, por la que viaja, sin haber sido abstraído por el idioma, un contenido de la vida psíquica de aquél. Por donde, a la manera romántica, sería ese contenido preexistente al poema el elemento sustancial de la emoción poética, y los demás que se distinguieren, y el procedimiento mismo, medios con que se operaba". En este tipo de poesía, el poema refiere de modo inmediato a una realidad que es previa a él. El poeta didáctico, el poeta *engagé* (que no pasa de ser un didáctico disfrazado), refiere siempre sus poemas a un sistema de creencias religiosas o morales, a una ideología política o social, que posee una absoluta validez: la poesía es transmisión. La referencia a la personalidad del poeta (vista al modo romántico) es, con todo, la más frecuente hoy día. Pero aunque el poeta a menudo opera con emociones de las que tiene alguna experiencia personal, esta experiencia no es el fundamento de su eficacia poética: el fallo de toda

(1) "Poesía no es comunicación", artículo publicado en la revista *Laye*, número 23.

doctrina de la poesía como transmisión reside en olvidar que el poeta trabaja la mayor parte de las veces sobre emociones *posibles* y que las suyas propias sólo entran en el poema (tras un proceso de despersonalización más o menos acabado) como emociones contempladas, no como emociones sentidas (2). Por otra parte, es muy dudoso que al leer un poema revivamos las emociones que el autor experimentara en el trance de la composición; como observa T. S. Eliot, "lo que el poeta experimenta no es la poesía, sino el material poético: escribir un poema es una experiencia original; la lectura de ese poema por el autor u otra persona es cosa distinta".

Hay otro modo de entender la comunicación que es más sutil: parte de un explícito reconocimiento de la autonomía del acto creador. El poema posible aparece en principio como un estado anímico no definido, pero poseedor de signo afectivo, y va cuajando a compás de la faena creadora: las vicisitudes de ésta le dan contorno y contenido. El proceso lo ha descrito Carlos Bousoño en su obra *La poesía de Vicente Aleixandre* (3). Aquí, el poema no es un mero medio de transmisión; el poeta trabaja a base de sus personales experiencias; pero éstas se organizan de manera imprevista, según leyes instantáneas, y son decisivamente modificadas por los elementos lingüísticos y formales; la comunicación es mediata: ya no se produce de hombre a hombre, sino de poeta a lector, y lo comunicado es, ante todo, el signo afectivo que la realidad del poema confiere a las experiencias que lo integran, y que desprendidas de él carecerían de sentido. Ya se habrá adivinado que la forma extrema—y, en cierto modo, clásica—de este tipo de comunicación es el superrealismo. La poesía superrealista es, efectivamente, comunicación, porque se limita a expresar estados anímicos en magma, que, si bien poseen signo afectivo, no han llegado todavía a constituirse en realidades objetivas y concretas poseedoras de sentido por sí mismas. Fuera de la escuela superrealista, la

(2) Creo que Carlos Bousoño, en su *Teoría de la expresión poética*, incurre también en ese olvido o, por lo menos, no recalca lo bastante el carácter especial de la emoción poética. Tampoco parece distinguir entre lo que aquí se llama "transmisión" y la "comunicación inconsciente" de que se habla en seguida, la cual, a juzgar por algunos pasajes de su libro, coincide con su concepto de la comunicación, aunque en otros pasajes (cuando define la poesía como "la transmisión puramente verbal de una compleja realidad anímica previamente conocida por el espíritu como formando un todo, una síntesis"; cuando distingue en el acto creador dos etapas, una de conocimiento y otra de comunicación, o cuando insiste en que el lector revive, en toda su unicidad, las emociones experimentadas por el poeta) parece estar pensando en la poesía como transmisión.

(3) Páginas 205-208.

comunicación inconsciente actúa, desde luego, como uno de los elementos de esa compleja experiencia que es la lectura y el goce de un poema; pero no es más que eso: un elemento constante entre otros. Digamos, por ejemplo, que, al leer la *Oda a Juan de Grial*, de fray Luis de León, la comunicación inconsciente es uno de los elementos formadores de nuestro goce, pero no el único. Leer la *Oda a Juan de Grial* es, en cierto modo, una experiencia más compleja y más rica que leer *L'Union Libre*, de André Breton, precisamente porque en este segundo poema la comunicación inconsciente es un elemento decisivo, y en aquél, no.

Ahora bien: si es el poema en curso quien orienta y conforta la emoción; si ésta no es origen, sino consecuencia que existe sólo en función de él y que no puede existir sin él, ¿no será el poema quien despierta esa emoción y pone al poeta, consciente o inconsciente, en comunicación con ella? Cierto que las experiencias que entran en el juego estaban ya latentes en el poeta; pero el poema las trae a la conciencia, las polariza y les confiere un valor objetivo que las hace inteligibles. Poesía es comunicación, porque el poema hace entrar a su autor en comunicación consigo mismo.

Del otro lado del poema, en el acto de lectura, ocurre parecidamente: ciertas experiencias tácitas son polarizadas, y el lector es puesto en comunicación con ellas, es decir, consigo mismo. Pero la emoción que el lector experimenta no se parece en nada a las experimentadas en el curso de su vida ordinaria, y si el poema es expresivo de una de ellas, lo que hace es despersonalizarla, porque le da forma objetiva. La emoción del arte es impersonal; y casi no es una emoción, porque ésta deja de existir como tal tan pronto tenemos de ella una visión clara y distinta.

En resumen: en los casos de transmisión, la comunicación pretende establecerse directamente, de hombre a hombre, despojando al poema de toda entidad, y de toda autonomía al acto de composición y al acto de lectura; la comunicación inconsciente es mediata y harto difusa: se establece de poeta a lector (dos modos muy peculiares que los hombres adoptan en determinados momentos); hay, por último, otro tipo de comunicación, en el que no se produce ese flujo emocional de persona a persona: autor y lector, cada uno por separado, se enfrentan con el poema y entran en comunicación consigo mismos. El acto de lectura es también un acto creador, y la emoción poética puede tener para el lector un significado personal muy distinto del que tiene para el poeta. No me extrañaría que este tipo de comunicación, lograda por medios pura-

mente verbales, fuera en poesía un elemento aún más constante que la simple comunicación inconsciente de poeta a lector; pero no define la poesía, porque puede producirse mediante estímulos verbales bien distintos de una obra poética. Veamos una muestra.

En terapéutica psicoanalítica es frecuente el empleo de un procedimiento que suele denominarse *test de asociaciones determinadas*, y que se utiliza para lograr un contacto inicial con las regiones enfermas de la psique; consiste, esencialmente, en vigilar y anotar las respuestas del paciente a una serie de palabras-estímulo, escogidas y ordenadas de tal modo que favorezcan sus asociaciones mentales más típicas. Desconozco—y tampoco me interesa—la eficacia médica de tal procedimiento. Lo interesante es que el *test* no se propone otra cosa que hacer entrar al paciente, por medios puramente verbales, en comunicación afectiva con las partes enfermas de su *yo*. No creo—por más que la poesía superrealista naciese en estrecha relación con las doctrinas freudianas—que una lista de palabras-estímulo constituya un poema, ni creo que lo crea nadie. Por lo visto, no toda comunicación "a través de meras palabras" es poesía, a pesar de la afirmación de Carlos Bousoño (4). Tiene que haber algo más. Y ese algo más no es otra cosa que la intención formal, raíz de todo poema: la voluntad, por parte del poeta, de *hacer* un poema (y, correlativamente, la voluntad por parte del lector de *leer* un poema) es lo que constituye a éste como algo radicalmente distinto de una lista de palabras-estímulo; no basta la sola comunicación afectiva: ha de existir, además, una contemplación. Quizá pudiera hablarse, en última instancia, de una mera comunicación estética: lo que se comunica es el poema mismo en tanto que forma dotada de realidad propia.

Este razonamiento queda trunco. La consecuencia obligada —"si la poesía no es eso, ha de ser esto otro"—, que comenzaba a esbozarse en el párrafo anterior, no aparecerá por ningún sitio. No me interesa demasiado que aparezca. Me interesaba hacer ver que, si se dice que la poesía es comunicación, hay que decir inmediatamente después qué se entiende por comunicación; es ésta una palabra abstracta, y las palabras abstractas son peligrosas. He ahí una razón más para interrumpir mis razones: estaba a punto de caer en el vicio que reprocho: "intención formal", "realidad propia" son, también, abstracciones; describir, no definir, lo que entiendo por ellas costaría demasiadas páginas.

"La gente es aficionada a creer que existe una esencia única de

---

(4) *Teoría de la expresión poética*, pág. 25.

la poesía, susceptible de formulación", dice T. S. Eliot. Todas las artes son obra del hombre, y son, por ello, esencialmente impuras, es decir, complejas; la poesía, debido al material con que opera, es la más impura de todas. La comunicación es un elemento de la poesía, pero no define la poesía; la actividad poética es una actividad formal, pero nunca es pura y simple voluntad de forma. Hay un cierto grado de transmisión, de comunicación, en la poesía clásica (5); hay una mínima voluntad de forma—una voluntad de orientación del poema—en el poeta superrealista. La poesía es muchas cosas; un poema puede consistir simplemente en una exploración de las posibilidades concretas de las palabras.

Jaime Gil de Biedma.
C. Aragón, 314.
BARCELONA.

(5) Por supuesto, no me refiero al clasicismo como escuela, sino a lo *clásico* como actitud poética, como talante (para decirlo con una palabra de moda).

LA NATURALEZA Y EL HOMBRE EN *LA VORÁGINE*, DE JOSE EUSTASIO RIVERA

POR

JOSE ANGEL VALENTE

La naturaleza en que abundó el romanticismo es una naturaleza contaminada de humanidad, transmitida a través de estados de ánimo sólo como prolongación de los mismos. El paisaje está contagiado por los cambios de humor del héroe romántico, y, como éste sufre predominantemente un humor melancólico, el paisaje romántico es característicamente melancólico. El misterio de la naturaleza romántica no es el misterio de la Naturaleza en sí, sino el misterio del héroe romántico difuminado en ella. El romántico, en el fondo, no tuvo ojos más que para sí mismo. Lo que nos hace ver es una Naturaleza en continua respuesta, comprensiva a sus estados sentimentales. Basta seguir el humanizado compás de la Naturaleza descrita en una obra tan característica como *María* para comprenderlo así.

María es una bella versión romántica y americana de la Naturaleza. Sus páginas más inolvidables están calcadas sobre la visión idílica de las tierras colombianas del Cauca. En este camino —el de la versión minuciosa de una Naturaleza riquísima—, la novela hispanoamericana ha sido hasta ahora extraordinariamente fecunda. *María* resume el ciclo de las interpretaciones románticas que la novela hispanoamericana hace de su propio medio natural. Pero cuando Isaacs publica *María* (1897), la novelística de la América española había emprendido ya los caminos del realismo. Nacida al calor de los ambientes urbanos, estrenada como instrumento de análisis social, la novela realista va a salir también al encuentro de la Naturaleza con una eficacia que el género no había conocido aún en el continente. El sentido y el valor de este encuentro puede condensarlos, por ejemplo, una obra de tan viva significación como *La Vorágine* (1924).

María, decíamos, es la novela de la Naturaleza acompasada al humano sentir, eco de él; sumisa, al cabo, a él. *La Vorágine* es la novela de la Naturaleza indiferente al hombre, acompasada sólo a su propio ritmo de destrucción y fecundación continuas, en que el hombre aparece envuelto como una criatura más: novela de la Na-

turaleza libre, en cuyo seno desaparece todo lo que vive para morir y volver a nacer otra vez. Naturaleza en libertad, dominadora y llena de misterio, de su propio misterio. Aquí es el misterio de la Naturaleza el que contagia al hombre y lo aprisiona hasta hacerlo enloquecer. Es, justamente, el movimiento inverso al del idilio romántico, donde la Naturaleza se empapaba de la pasión del héroe. Ahora es la pasión brutal de las fuerzas naturales la que contagia a éste, hasta deshumanizarlo y confundirlo con ellas mismas.

Casi con tono de manifiesto se expresa la contraposición de medios y puntos de vista en las páginas de *La Vorágine:* "¡Nada de ruiseñores enamorados, nada de jardín versallesco, nada de panoramas sentimentales! Aquí, los responsos de sapos hidrópicos, las malezas de cerros misántropos, los rebalses de caños podridos. Aquí, la parásita afrodisíaca, que llena el suelo de abejas muertas; la diversidad de flores inmundas, que se contraen con sexuales palpitaciones y su olor pegajoso emborracha como una droga; la liana maligna, cuya pelusa enceguece los animales; la "pringamosa", que inflama la piel; la pepa del "curujú", que parece irisado globo y sólo contiene ceniza cáustica; la uva purgante, el corozo amargo."

Se ha dicho muchas veces que en la novela de Rivera los personajes desaparecían tragados por el ambiente, que el dibujo de los caracteres humanos era un débil trazo que, al final, apenas destacaba de la grandiosidad del marco. Según y como. Si con esto quiere decirse que el novelista ha sido ganado, a pesar suyo, por la descripción de la Naturaleza, en perjuicio involuntario de los protagonistas humanos, no estoy de acuerdo en absoluto. Lo que ha pasado es que el artista ha creado unos personajes destinados a estrellarse contra una Naturaleza terrible y a perderse en ella con sus pasiones, con su amor y con su odio. El drama de *La Vorágine* es, justamente, el choque del hombre, y, por añadidura, del hombre civilizado, con la Naturaleza salvaje. De este choque, el hombre sale irremediablemente desfigurado.

"He aquí la selva fascinante—escribe Gallegos en *Canaima,* tan afín a *La Vorágine*—, de cuyo influjo ya más no se libraría Marcos Vargas. El mundo abisal, donde reposan las claves milenarias. La selva antihumana. Quienes transponen sus lindes ya empiezan a ser *algo más o algo menos que hombres.*" Efectivamente, sus rasgos humanos se han deformado o se han perdido. He ahí que el riesgo peor que amenaza al hombre en el seno misterioso de la

selva sea la locura, es decir, la pérdida de su más humano atributo. Arturo Cova, el protagonista de *La Vorágine,* es un loco; no obra a impulsos de la razón, sino movido por los mismos instintos naturales que las bestias o las plantas de la selva.

Rivera ha querido pintar desde el comienzo el drama de esa posesión salvaje. Por eso nos presenta a su héroe vacío por dentro, falto de amor y de pasión verdadera, desahuciado de fe. Y en esa pantalla vacía que es el alma de Cova va a dibujar las pasiones elementales que la Naturaleza desata, hasta confundir al hombre con cualquiera de los infinitos seres que hacen lugar en su perpetua ronda.

En Cova van acusándose los distintos momentos de este proceso, pero en otros muchos personajes de *La Vorágine* aparece ya concluído. Personajes sin rostro, sin nombre, parte oscura de la tierra, del polvo, que no se sabe de dónde son ni por quién han sido engendrados. Así pinta Rivera, en pocos rasgos, algunos de estos tipos:

"—Mulata—le dije—: ¿cuál es tu tierra?

—Esta *onde* me *hayo.*

—¿Eres colombiana de nacimiento?

—Yo soy únicamente yanera del *lao* de Manare. Dicen que soy craveña, pero no soy del Cravo; que pauteña, pero no soy del Pauto. ¡Yo soy de todas estas *yanuras!* ¡*Pa* qué más patria, si son tan *beyas* y tan *dilatáas!* Bien dice el dicho: ¿*Onde tá* tu Dios? ¡*Onde* te salga el sol!

—Y ¿quién es tu padre?—le pregunté a Antonio.

—Mi *mama* sabrá.

—¡Hijo, lo importante es que *hayás nacío!*"

Primero la llanura, luego la selva, y en ella el vértigo que precipita al hombre. Rivera conoció estas tierras y su drama terrible. Estuvo en los llanos y en la selva dos veces: primero, como inspector de yacimientos petrolíferos; después, como miembro de una Comisión delimitadora de la frontera entre Venezuela y Colombia. Este último viaje le dió una larga experiencia de los lugares donde se desarrolla la acción de *La Vorágine.* También él vivió en contacto con los indios, se perdió en la selva, sufrió los mosquitos y la sed y fué atacado de *beri-beri,* convaleciendo del cual escribió su tremendo relato.

En él va consumando paso a paso la absorción implacable del hombre en una Naturaleza avasalladora. Para mayor contraste, su héroe es una individualidad poderosa, destacada, un "importante"

de Bogotá, que huye de su medio social civilizado y culto, donde él es Arturo Cova, con su nombre y su familia y sus libros—porque Cova es escritor—, para caer en el seno salvaje, indiferenciador, de la selva, donde los hombres se debaten y mueren sometidos a idénticas pasiones.

He aquí, de algún modo, una versión nueva y cruel de la tradicional contraposición entre la ciudad y los campos, planteada en una fórmula realística y extremada. La imagen de la ciudad y la Naturaleza libre se enfrentan en el torturado ánimo de Cova más de una vez.

"Hasta tuve deseos—piensa—de confinarme para siempre en esas llanuras fascinadoras, viviendo con Alicia en una casa risueña, que levantaría con mis propias manos a la orilla de un caño de aguas opacas... Allí, de tarde se congregarían los ganados..., vería las puestas de sol en el horizonte remoto... y, libre ya de las vanas aspiraciones, del engaño de los triunfos efímeros, limitaría mis anhelos a cuidar de la zona que abarcaran mis ojos, al goce de las faenas campesinas, a mi consonancia con la soledad." (Parece una alabanza renacentista del campo, casi con ecos de fray Luis.) "¿Para qué las ciudades?—sigue diciendo—. Quizá mi fuente de poesía estaba en el secreto de los bosques intactos, en la caricia de las auras, en el idioma desconocido de las cosas..." Pero esto es un sueño y casi un sueño tonto, un residuo literario, porque también allí, en los llanos, la vida estalla con irresistible ímpetu, y Cova confiesa, contradiciendo paradójicamente sus sueños: "... con angustia jamás padecida quise huir del llano bravío, donde se respira un calor guerrero y la muerte cabalga a la grupa de los cuartagos. Aquel ambiente de pesadilla me enflaquecía el corazón, y era preciso volver a las tierras civilizadas, al remanso de la molicie, al ensueño y a la quietud."

Cova huye de Bogotá con una mujer a la que, en realidad, no ama. Su primer refugio son los llanos: refugio desabrigado e inmenso. La vida de los llanos está dada en unas cuantas estampas eficacísimas: escenas de doma, pelas de gallos, tugurios miserables, donde campea un ser no individual o de individualidad siempre a punto de ser sustituída: el hombre macho. Allí siente Cova la mordedura de la violencia y de la fuerza animal. Ninguna escena de más exacto horror que el enlace final de reses bravas y el descabezamiento del vaquero Millán, ensartado por un oído en el cuerno homicida. La visión del despojo humano es de un realismo brutal. "Lentamente, el desfile mortuorio pasó ante mí: un

hombre a pie cabestreaba el caballo fúnebre, y los taciturnos jinetes venían detrás. Aunque el asco me fruncía la piel, rendí mis pupilas sobre el despojo. Atravesado en la montura, con el vientre al sol, iba el cuerpo decapitado, entreabriendo las yerbas con los dedos rígidos, como para agarrarlas por última vez. Tintineando en los cañales desnudos pendían las espuelas, que nadie se acordó de quitar, y del lado opuesto, entre el paréntesis de los brazos, destilaba aguasangre el muñón del cuello, rico de nervios amarillosos, como raicillas recién arrancadas. La bóveda del cráneo y las mandíbulas que la siguen faltaban allí, y solamente el maxilar inferior reía ladeado, como burlándose de nosotros."

La mujer que acompañaba a Cova lo abandona, arrastrada por otro hombre a los lugares caucheros del Vichada. El protagonista de *La Vorágine* la persigue; pero la venganza no está aún configurada en él, sino que va recibiendo fuerza y crueldad de la Naturaleza bárbara que Cova atraviesa, y que se va apoderando de su alma en forma de instintos elementales y desencadenados. El escenario de esta persecución es la selva inmensa, que aprisiona para siempre.

Cova es el protagonista de una odisea terrible: huye de la ciudad, de la civilización, de los mitos familiares hacia la Naturaleza libre, hacia los mitos extraños, hacia los dioses desconocidos. Como Ulises, va rodeado de amigos que mueren en ruta; pero él la sigue no hacia la paz, hacia el hogar, sino hacia la violencia, hacia la aventura. La ruta de Ulises empieza en lo desconocido, y es una progresión continua hacia los dioses hostiles de la Naturaleza salvaje: Cova es un aventurero loco, un Ulises al revés. Por eso su odisea no tiene fin.

El recuerdo de la vieja "novela" homérica no surge de modo arbitrario. Si la epopeya no hubiera sido sustituída, *La Vorágine* sería, naturalmente, una epopeya. No sólo la trama heroica, sino el lenguaje tiene a veces corte y sabor de declamación épica, aumentado por el remoto aire de algunos nombres. Véase, por ejemplo, el final de una arenga de Cova para espolear el ánimo de sus hombres:

"Por mi parte, sólo os demando que me ayudéis a ganar la opuesta margen. Aseveraban los maipureños que el Papunagua abre su delta a pocos kilómetros de este salto, y que allí moran los indios "puinaves". Con ellos quiero atreverme hasta el Guainía. Y ya sabéis lo que pretendo, aunque parezcan cosas de locos.

Así amonesté a mis compañeros la mañana que aparecimos en el Inírida abandonados sobre una roca."

La entrada en la selva tiene dos partes: una, el contacto con las tribus indígenas; otra, la vida de los caucheros. Y, como fondo, el poder de una Naturaleza inmensa, devoradora, descrita con mano maestra. La entrada a la selva es la entrada al misterio, a un misterio redondo, cerrado, que aprisiona y no deja huir: el misterio de la vida muriendo y reproduciéndose siempre, por ley inexorable, ajena a la individual pasión de los seres, que son fruto y víctima de esta ley.

"¡Déjame huir, oh selva—escribe Rivera—, de tus enfermizas penumbras, formadas con el hálito de los seres que agonizaron en el abandono de tu majestad! ¡Tú misma pareces un cementerio enorme, donde te pudres y resucitas!" Renovación perpetua: vida y muerte mezcladas. Y el hombre, arrastrado en este movimiento fatal, en su *vorágine.* "Bajo su poder, los nervios del hombre se convierten en haz de cuerdas, distendidas hacia el asalto, hacia la traición, hacia la asechanza. Los sentidos humanos equivocan sus facultades: el ojo siente, la espalda ve, la nariz explora, las piernas calculan y la sangre clama: ¡Huyamos, huyamos!" Es el vértigo de la Naturaleza posesora, la *vorágine.*

Rivera nos describe primero la vida de los indios, recogiendo curiosos mitos, como la leyenda de la "indiecita Mapiripana", la guardadora del inmenso silencio verde, o costumbres interesantes, como la "camada" del varón, doliente y enfermo después del parto de la mujer, que ha sido localizada en otras partes como supervivencia de formas matriarcales de vida.

El paso de la descripción de la vida entre los indios a la esclavitud de los caucheros está señalado por la dramática historia del viejo Silva, que cruza la selva sólo para dar sepultura a los huesos de su hijo. En esta última parte es donde la novela alcanza mayor intensidad. Rivera plantea a fondo una situación social inicua y clama contra ella: el cauchero lucha contra la Naturaleza, y es víctima, a la vez, de ella y de la expoliación de los amos de empresa. Los cuadros de desolación y de muerte se suceden vertiginosamente; el marco natural parece todavía más grandioso y más absorbente. Sería inútil tratar de comentar ahora de modo detenido estos cuadros; quiero señalar sólo dos verdaderamente alucinantes: el paso devastador de las "tambochas", enormes hormigas carnívoras, y la desbandada hacia la muerte de los caucheros, que, con el viejo Silva, se pierden en la selva.

En medio de la tragedia, Rivera va situando, en su punto preciso, los personajes macabros que viven de la explotación y de la muerte: el Cayeno, la madona Zorayda Ayram, los capataces. A veces le bastan unos pocos rasgos para dejarlos perfectamente clavados en nuestra imaginación: seres trágicos y grotescos. Tal, Aquiles Vácares *el Váquiro*, un muñeco más de la infernal representación, estupendamente visto en un par de situaciones de extrema ironía:

"—... Señor, soy Arturo Cova. Gente de paz...

—¡Soy Aquiles Vácares, veterano de Venezuela, guapo *pal* plomo y *pa* cualquier hombre!

Por lo cual murmuré, descubriéndome reverente:

—¡Salud, general!"

Y más adelante:

"Cuando la madona, pensativa, nos dejó solos, le rogué al jefe:

—¡Júreme, general, que contaremos con su valía!

—Joven, poco me gusta jurar en cruz, porque soy ateo. ¡Mi religión es la espada!

Y llevando la diestra al cinto, como garantía de su juramento, murmuró solemne:

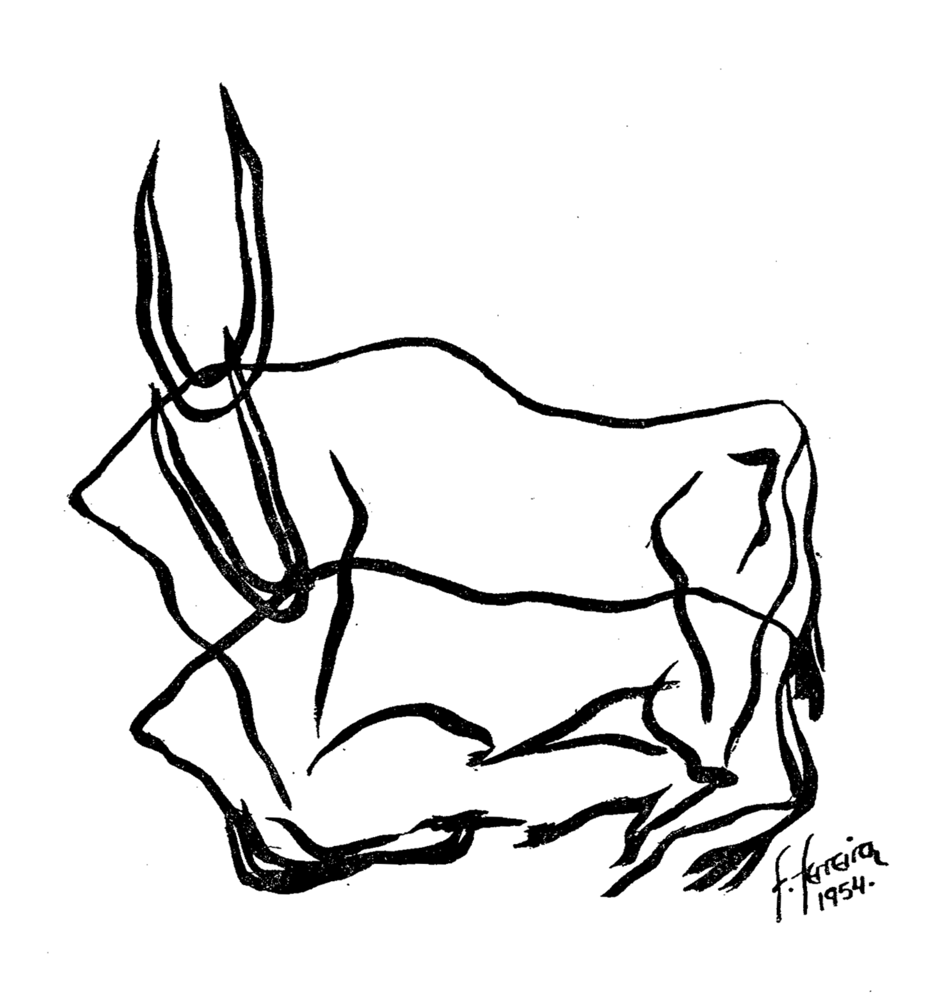
—¡Dios y Federación!"

La odisea de Cova no tiene fin. Tampoco muere Cova; no tiene muerte. Desaparece en la vorágine, como un náufrago que viésemos desaparecer en las olas enormes, pero sin saber el momento exacto en que ha sido arrastrado al fondo oscuro.

El novelista sí ha llegado a su fin. Nos ha dejado una versión estremecedora de una Naturaleza desconocida y la razón amarga y explícita que lo empuja a expresarla: "... nuestro cónsul, al leer mi carta, replicará que su valimiento y jurisdicción no alcanzan a estas latitudes, o, lo que es lo mismo, que no es colombiano si no para contados sitios del país. Tal vez... extienda sobre la mesa aquel mapa costoso, aparatoso, mentiroso y deficientísimo que trazó la Oficina de Longitudes de Bogotá, y le responda, tras de prolija indagación: ¡Aquí no figuran ríos de esos nombres!...

Y, muy campante, seguirá atrincherado en su estupidez, porque a esta pobre patria no la conocen sus propios hijos, ni siquiera sus geógrafos."

José Angel Valente.
Covarrubias, 12.
MADRID.



BRUJULA DE ACTUALIDAD

Según Guillermo Díaz-Plaja (discurso ante la Academia Mejicana de la Lengua, 5 de agosto de 1952), la crítica literaria ha muerto en España. En sus exequias ocuparía la presidencia Menéndez Pelayo, y puestos de honor, Agustín Durán, Mariano José de Larra, Leopoldo Alas, Enrique Díez-Canedo, *Azorín* y Melchor Fernández Almagro. (¿Y don Juan Valera y *Andrenio?)* Reducida nómina para el ejercicio de una función tan conveniente en la república de las letras. El lector puede estar o no de acuerdo con Díaz-Plaja; pero sí tiene al alcance de la mano el periódico diario, y en él le será fácil observar que las preferencias del público han reducido el espacio dedicado a la crítica de libros hasta fronteras increíbles. *A B C*, por ejemplo, consagra sólo media página de su número dominical a las notas de Fernández Almagro. El hecho tiene más importancia de lo que parece. Nadie puede negar la influencia decisiva del periódico en un amplio sector de la sociedad. Ortega escribía en 1936: "Las formas del aristocratismo "aparte" han sido siempre estériles en esta Península. Quien quiera crear algo (y toda creación es aristocracia) tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual, que es el periódico." *(Obras Completas*, edición de 1936, pág. 17.)

En general, la crítica ha sido ejercida—y lo es todavía—por escritores sin preparación para la empresa y sin la suficiente independencia para ser justos. ¿Situación única? Ernesto, en *El crítico como artista*, de Oscar Wilde, opinaba de su tiempo: "Tengo el estúpido hábito de leer los periódicos, y me parece que la mayor parte de la crítica moderna carece por completo de valor." *(Colección Austral.* Buenos Aires, 1946, pág. 37.) ¿Un opositor juzgará con dureza el libro de un posible miembro de Tribunal en próximos exámenes? ¿Olvidará el amigo su amistad en ese momento? El éxito de las poesías de Dante y Gabriel Rossetti se debió, en gran parte, a los encargados de reseñarlas en los periódicos de mayor venta. Buchanan atacó la campaña de propaganda con su libelo *Fleshly School.* De resultas del ataque, Rossetti perdió, según parece, el equilibrio mental. Valera escribía, el 15 de junio de 1878, a Menéndez Pelayo: "El diálogo filosófico amoroso titulado *Asclepigenia* aparecerá hoy inserto en la *Revista Contemporánea.* Hablando con franqueza, pido a usted y a sus amigos *bombo* para esto y para todo. Necesito ganar algunos ochavos escribiendo, y

los *bombos* son indispensables. Es una desgracia; pero es menester imitar al doctor Garrido y a Huelín, el del *Cronicón científico*, hasta donde esta imitación no traspase los límites de lo decoroso, degenerando en lo bufo." (*Epistolario de Valera y Menéndez Pelayo*. Madrid, 1930, pág. 25.) Así se explica que obras ensalzadas hasta las nubes en su tiempo, auténticos *bestsellers*, hayan pasado luego a las últimas filas y a la letra pequeña de las historias de la literatura.

En el mejor de los casos—crítico preparado, independiente—, una ridícula cortapisa administrativa selecciona las obras que llegan a la Redacción: el envío de dos ejemplares de la novela o del poema al periódico. Muchos retrasan el envío o no llegan a hacerlo nunca: quedan así condenados a la lista negra del silencio. Naturalmente, un periódico no puede emplear sus ganancias en la compra de libros; pero convendría buscar un medio selectivo más adecuado. Un museo que escogiese de este modo sus cuadros, mal informaría a los visitantes.

Sin la ayuda del crítico, el lector depende de la tutela de la casa editorial; pero ésta aprovecha cualquier circunstancia para asegurar su negocio. Es lícita la defensa de los propios intereses y el deseo de que las acciones de tal colección suban unos enteros. El editor anuncia que el novelista es digno de particular estima por las circunstancias en que ha vivido hasta la llegada del premio Z. El éxito de una película, tal vez por la apuesta figura del galán o la línea de la protagonista, es un arma magnífica para la portada de la novela. "La propaganda no puede hacer de nadie un Goethe", afirma L. L. Schücking. Pero en la página siguiente de su libro *El gusto literario* (Méjico. Fondo de Cultura Económica. 1950, pág. 85), escribe: "La máxima tan simple de que lo bueno es impone, máxima que consuela a tantos creadores sin éxito, no se ajusta suficientemente a la realidad de los hechos." En otros países orientan a los lectores los famosos *book clubs*. En España, su influencia es prácticamente nula. Hace años se pretendió fundar un club de crítica, pero sin fortuna. Los únicos mentores siguen siendo, para el público indocto, el crítico y el amigo.

Faltan también suplementos sobre temas de literatura. *Arriba* realizó, hace años, un inteligente trabajo en este sentido con su página literaria y el suplemento *Sí. Pueblo*, en tono menor, ha continuado la empresa.

La crítica ha perdido, pues, el primer puesto ante una "ciencia" nueva: la estilística. El profesional—catedrático, académico—prefiere el ejercicio estilístico al crítico. (Véase F. Lázaro: *Estilís-*

tica literaria, en *Insula.* 15 de noviembre de 1950, núm. 59, páginas 2 y 6.) Como insinuaba Gili Gaya, no todos pueden aventurarse con probabilidades de éxito en el nuevo campo. En más de una ocasión, el cuerpo vivo de una poesía o de la novela queda reducido, sobre la cama de operaciones, a simples números y fríos tantos por cientos. "Estamos deshumanizando el saber literario", anuncia Díaz-Plaja. Es difícil reunir erudición y sensibilidad en una sola persona.

En España—no es excepción—, la crítica tiene características muy particulares. El diagnóstico de Menéndez Pidal es también aquí certero: "La didáctica, encargada de encauzar la actividad literaria, propende igualmente a la improvisación; abunda la crítica personalista, que no manejando más instrumentos de análisis que el *bombo* y el *palo* no sirve para orientar las opiniones ni para ninguna otra cosa. La crítica doctrinal y objetiva no está suficientemente desarrollada, no subsigue regularmente a cada hecho importante de creación literaria; así que no ejerce sobre los escritores la debida presión." *(Historia de las literaturas hispánicas,* dirigida por G. Díaz-Plaja. Tomo I, pág. 21.) El crítico malévolo abunda en España. Mairena enseñaba a sus alumnos: "La crítica malévola que ejercen avinagrados y melancólicos es frecuente en España, y nunca descubre nada bueno." "No conviene confundir la crítica con las malas tripas", resumía Martínez. *(Juan de Mairena.* Madrid, Espasa Calpe, 1936, pág. 29.)

¿La crítica literaria ha muerto en España? El lector de revistas más o menos relacionadas con la literatura pensará que es pregunta—y más, opinión—sin fundamento. El lector de periódicos puede certificar la muerte—las excepciones no cuentan—de tan honesto ejercicio. El remedio, fácil y difícil: problema de espacio, problema de jerarquía de valores, de educación social y cultural.

A. CARBALLO PICAZO

UNA NUEVA EDITORA Y UNA BUENA NOVELA

Siempre es grato saludar el nacimiento de una editora, y más si el primer título aparecido garantiza la calidad—buena calidad—de los propósitos. Ediciones Puerta del Sol ha publicado *Vida con una diosa,* novela de Antonio Rodríguez Huéscar, y anuncia el dra-

ma de Luis Delgado Benavente *Tres ventanas; Espera de tercera clase*. colección de relatos de Ignacio Aldecoa, y *Conversación con Kafka*, de Gustav Janouch.

Desde las primeras páginas de *Vida con una diosa*, el lector entra en un mundo poco frecuentado por nuestros novelistas: el mundo de las ideas, expuestas en estilo claro y con una exactitud nada común. Tal vez sea ésta la característica de Rodríguez Huéscar —estilo denso, sin concesiones—: la precisión. Sí; las páginas primeras nos revelan una personalidad madurada sobre los libros y en contacto, mezcla de asombro y de espanto—en el espanto, decía Rilke, está el germen de la poesía auténtica—, con las cosas. No es frecuente que los novelistas de ahora hablen de música pitagórica, de Scopas, de Faetón y de Rostozew. Pero la cultura del autor jamás ahoga el interés del argumento ni empina el estilo hasta hacerlo pedante o con accesos difíciles para el lector de la calle. El ritmo del relato arranca de un brusco clímax; mantener esa tensión ya es un gran mérito. (¿Por qué esos apartes del matrimonio Lucía-Reinaldo? La técnica de los dobles planos entraña siempre peligros.)

La agudeza de Rodríguez Huéscar en el análisis de los estados de ánimo acredita un ejercicio—largo ejercicio—. Léanse, por ejemplo, las observaciones sobre el encuentro del protagonista y Juan Castro (bellísima la descripción del paisaje y del tiempo), el capítulo V—la conciencia—, el VI—el insomnio—, el dedicado al sueño. Este último nos sumerge, con técnica mezcla de Freud y Walt Disney, en un mundo hondo y oscuro, abierto por el autor en haz luminoso.

El argumento, muy antiguo y muy moderno, nos lleva al mundo clásico, desgraciadamente tan poco familiar al hombre del siglo XX. (Muchos recordarán el título de una película interpretada por Rita Hayworth. Aquí cualquier coincidencia es simple coincidencia.) La narración sorprende el interés del lector por su fuerza dramática, aunque en algún caso la irrealidad del asunto le lleve a preguntarse si no habrá recargado Rodríguez Huéscar los colores. *Vida con una diosa* es un buen ejemplo de la novela-ensayo actual. El autor, de recia personalidad, sale al primer plano y habla en voz alta. ¿Ha cambiado la técnica de la novela? Ortega insinúa la palabra agotamiento. Género sin fronteras exactas, Cela ha escrito acertadamente que novela es todo lo que pueda llamarse así.

Entre los personajes destaca, como es lógico, Diana Sanchis, la diosa-mujer. Sobre todo, por su maravillosa y difícil femineidad, en trance siempre de perderse. Eduardo Enríquez actúa como un

muñeco obediente a fuerzas oscuras, sobrenaturales. Nos interesan más sus estados de alma que él mismo, protagonista. Francisca, la criada, repite, con gruesas notas, el tipo del ama de llaves *made in "Rebeca"*. Don Pío se revela a los mandatos del novelista y se sale de la obra, como los muñecos de Unamuno de las novelas. (Recuérdese—¿pura coincidencia?—que Unamuno también trató el tema del ajedrez.)

Han quedado fuera de estas notas apresuradas, al margen de la lectura, muchas observaciones que sugiere *Vida con una diosa:* el léxico, riquísimo; la técnica descriptiva, demorada, cuidadosa del detalle, sin pérdida de la armonía total; los temas, etc. Esperemos la salida de otros volúmenes de Ediciones Puerta del Sol para confirmar el éxito de sus propósitos. Esperemos también otras novelas de Rodríguez Huéscar para confirmar el acierto de su quehacer novelístico.

(P. D. ¿No cree Rodríguez Huéscar que la portada ganaría mucho sustituyendo ese rostro, mitad Ava Gardner, mitad Afrodita desvaída, por una viñeta de tema clásico? Sin ir más lejos, de la Venus de Milo o de cualquier Niké un poco afortunada.)

A. C. P.

LA PINTURA DE POVEDANO EN PALABRAS

Siempre he pensado—y no es mía, por supuesto, la idea—que la única posibilidad aceptable para conseguir lo que pudiéramos llamar, con evidente jactancia, una interpretación *literaria* de la pintura no ha de consistir en el análisis más o menos riguroso de cada uno de sus diferentes elementos, como es fácil suponer, sino en la capacidad del escritor para *decir* con palabras lo que ya está *diciendo* la pintura con sus colores y sus formas. Tengo por seguro que, puestos a definir con absoluta integridad lo que un cuadro significa, el único sistema pertinente es el de trasladar a la escritura lo que ese cuadro en sí mismo representa; volver a crear, en cierto sentido, con las palabras un mundo idéntico al que ya estaba creado con la pintura. En esta transposición expresiva (dar a un arte la medida cabal de otro) radica el mejor y más lógico procedimiento que ha de permitirnos desentrañar *literariamente*

el íntimo contenido de una determinada manifestación plástica. La discriminación técnica, la valoración de índole erudita, en este caso concreto, no sólo sobran, sino que aún llegan a confundir y a adulterar la supuesta jerarquía estética (e, incluso, narrativa) que todo cuadro produce, la pura realidad que está allí viviendo y realizándose invulnerablemente.

He estado dándole vueltas a todo esto después de haber mirado largamente, deleitosamente, unos cuadros del joven pintor cordobés Antonio Povedano. A ningún escritor—estoy convencido de ello—le haría falta bucear entre los diversos e importantes ingredientes que hicieron posible la creación de esta pintura, para escribir lo que es ella dentro de su propia órbita artística, para explicar de nuevo lo que ya está allí *dicho* e inmovilizado de una manera rotunda y sin nexo alguno con lo que pudiera derivarse del oficio. Pues bien: esto es lo que, con la debida humildad, pretendo ahora: identificar mi manera de expresarme con la manifestación plástica de Povedano, intentar el traslado de su mundo al mundo que pudiera originar mi palabra, narrar con mi pluma lo que este pintor ha contado ya con su paleta. Claro es que la dependencia que mi impresión escrita pueda tener con la pintura de Povedano ha de ser del mismo orden que la existente entre mi personal descripción de un paisaje, por ejemplo, y lo que ese mismo paisaje tiene de "entidad sin posible desdoblamiento". En última instancia, y curándome en salud, me interesa también decir que yo me limito a interpretar la pintura de Povedano de la misma forma que Povedano podría interpretar un poema mío. A estos efectos, cada uno utiliza el procedimiento que le es más afín.

Voy a reducir, pues, mi propósito a los tres cuadros que yo considero más significativos dentro de la obra de este pintor; a saber: *Alacena*, *Puerto* y *Monumento*.

"ALACENA"

Estoy descansando en una casa pulcra y entrañable, entre paredes blancas, encendidas por las sutiles llamas de un sol matinal. Estoy casi descansando de mirar la luz campesina que se dobla sobre unos árboles escasos, que hace crujir la tierra dorada y labrada. Pero en el recogimiento de esta casa, de pronto, los ojos se me han quedado sujetos en una alacena, en un pedazo interior de alegría, que no sé cómo se ha podido ir realizando, tan honestamente, sobre la dulce calamocha del muro. La alacena tiene dos

anaqueles, dos sonrisas recién lavadas, dos jerarquías idénticas de amor. Y de allí, al parecer, brota una paz que se confunde con la resignación, una especie de callada y manual docilidad, un aroma recio y chorreante, primoroso y arrodillado, que se extasía sobre la madera y finge allí el holocausto de una tangible mansedumbre labriega. De súbito, casi turbadoramente, me doy cuenta de que lo cotidiano es aquí lo verdadero, que no hay nada en este mundo más limpio ni más auténtico que los días iguales, que las delicadas, profundas, austeras, solícitas horas que vive esta casa, conservando del polvo cada minuto, conservando del polvo cada recipiente, defendiendo todas las soledades contra el musgo del tiempo, porque no hay mayor impureza que el ocio estéril, Dios mío, y esta casa trabaja toda ella hasta en el sueño, y rinde cada mañana su tributo de pulcritud, y no ceja jamás en sus labores de amor, para poder cumplir, de esta forma, el rito de su propia fidelidad. Es así como la vida posa su amable ala feliz encima de esta alacena, encima de este espacio dichoso que, en cierto sentido, entraña la más noble, la más bucólica y elemental razón de ternura.

Y como todo transcurre ilesamente, también los vidrios y los metales se perpetúan en un azul de arropadas mieles, y de cuando en cuando se les ve verdear, se les siente enrojecer de casta paciencia, clamar de honradez, acordándose de las manos protectoras y recatadas, de las habitables manos que los ungieron de primor. Finalmente, mientras estoy descansando, repito, la claridad que deposita la alacena en esta estancia ha ido adquiriendo una transparencia sobrecogedora, detrás de la cual se juntan y se penetran los colores todos de la tierra campesina, y allí mismo, dentro de la emotiva concordia familiar de la casa, dentro de las nupciales y reverentes armonías de la alacena, todo aquello que pudiera significar amor cuaja, por así decirlo, en una augusta, solemne sensación de felicidad corporal, de pacífica y saludable maravilla, nunca jamás vulnerada por las adversidades ni por la inhóspita mano de las renuncias.

"PUERTO"

Oigo un ruido azul, quizá verdiumbrío, que se está produciendo aquí cerca, junto a los tenebrosos muros portuarios, junto a las broncas jarcias estelares, junto a las invisibles maromas germinadas, no sé, y es un ruido tenue, pero caudaloso, que se filtra, igual que un licor de acuáticos frutos, entre los dientes de los marineros, hasta convertirse en un aleteante y meditativo susurro gris.

Es ya la noche (acaso amanezca pronto) y no veo las almenas que creí poder mirar; pero sí adivino sus apariencias y una trenzada sombra de espadañas, hierros súbitos, herrumbres marítimas y esbeltas torres litorales. (¿Dónde está ahora mi memoria?) Del lado de lo oscuro llega la fragancia furtiva del salitre, la pesadumbre del oleaje que jamás acaba, porque es necesario que, de alguna forma, se trunque este silencio tan desoladamente nítido. Sí, es verdad; el puerto está solo, y, entre el fragor nudoso de los aparejos, todo él se adormece, se enclaustra en su propia armonía, y nada hay allí, por obra de Dios, que sea accesorio, y hasta lo que para nada sirve ayuda con su existencia a la total existencia del mundo.

Consuela caminar por estas orillas, donde el corazón tiene latidos náufragos, donde a mí me gustaría vivir un cauteloso y alado tiempo lunar. Y ahora mismo comprendo que este puerto no es de mi tierra, que es un puerto con lívida bruma cantábrica, o un espigón solitario del mediterráneo invernal, o, acaso, una declinante playa de un país a la deriva. Pero todo se junta, inseparablemente, dentro de mi memoria, y sé bien que yo soy igual que este confuso mar de España, con sus arboladuras prietas al aire de los rumbos todos, y es como si entre los muros y las bordas aquí existentes fluyeran en tumulto los ríos que yo amo, congregando sus aguas desde las dulces riberas lueñes de mi Aveyron maternal hasta el aromático soplo envinado de mi nativo Guadalete. Porque, en definitiva, tengo que hundirme en la noche (o en el mar, o en los cuerpos) para saber vivir, para poder darme cuenta de la porción de estremecimiento de la naturaleza que me corresponde.

"MONUMENTO"

Entre la arruinada yerba silvestre que aún arrastra su sed por los amarillos, melancólicos calveros, un pedestal de piedra volcánica perdura bajo los lluviosos lienzos del otoño. He venido para mirarlo, para tocar sus vetas palpitantes, su contorno de órbita oscura, para convivir con él la estatura del abandono. He venido, aunque me dolía llegar, bien es cierto, porque estoy seguro que esta piedra es algo así como un monumento a las leyes de la belleza olvidada, de la belleza escarnecida. Era, pues, necesario que viniera. No podía optar entre apoyar mis ojos en el declive de una hermosura y la destrucción diaria de mi propia visión del mundo. Y ved por qué me hallo aquí, no sé bien para qué: acaso para salvar algo de su aniquilamiento.

La piedra asciende en volutas, en ráfagas, en cordeles astrales, produciendo, mientras se eleva, una vertical disposición, casi angustiosa, de huellas lúgubres, de corrosivos pájaros macilentos, de negras geometrías. Angulos, vértices, líneales sombras, vuelan por los grises recodos del aire, impregnando la vida de una fervorosa, palpitante voluntad de salvación.

Ando entre lindes de cizañas, por el bancal ondulante, pisando el ocre descompuesto de las florecillas, la maraña cenicienta de los hundidos hierros vegetales. Después me tiendo junto al basalto verdeante y pongo allí mi oído y escucho el turbulento, el altivo y suplicador respirar de la piedra. Parece, en verdad, que todo en torno mío adquiere un lejanísimo, un complicado son de esperanza, una sutil vibración que nubla mi existencia. Algo brilla, desde luego, igual que una delicada y enfermiza violeta, allá arriba, junto a los bordes anaranjados del volumen roqueño. Y entonces siento que un pálido y meditabundo roce se acerca hasta mis párpados, pone sobre ellos el turbio gravitar de la alucinación y me identifico con el vacío. El prodigio se ha originado. Ya formo parte de la armadura pétrea, del olvido volcánico, que vine a mirar, que toqué con mis manos. Porque sólo se salva lo que puede morir.

CABALLERO BONALD

POESIAS OLVIDADAS DE MACHADO

J. B. Trend es uno de los hispanistas ingleses más activos de los últimos años. El ya largo índice de sus publicaciones de tema español cuenta con un nuevo título: *Antonio Machado* (Dolphin Book Co. Oxford, 1953). Señala Trend, en este libro, coincidencias de la poesía de Machado con la próxima a su época y afecto, y reedita varias composiciones prácticamente desconocidas. Se pregunta Trend hasta qué punto interesa sacar de la sombra las páginas olvidadas por el propio poeta. ¿Gana algo Bécquer, *acordeón tocado por un ángel,* como autor de zarzuelas y de artículos de periódico? En la auténtica apreciación, naturalmente, no; sí en el conocimiento de la biografía íntima, motivo, más de una vez, de la creación. No resulta difícil descubrir imágenes, temas y rasgos de estilo característicos del escritor también en esas páginas, segundos y terceros planos de su obra. Ideas y expresiones de los primeros poemas de Machado *(sueños, galerías del alma, humo verde, doradas abejas,*

mariposas negras) reaparecen en los últimos. ¿Responden a algo inconsciente? Con toda seguridad llegaban a sus versos las palabras desmandadas y sin artificio; por eso encierra positivo interés reunir los tópicos del alma y del estilo en toda la obra, publicada o inédita, de Machado. Trend estudia algunas coincidencias entre la poesía de éste y la de Rubén, añade ciertas semejanzas con la de Bécquer e insiste en la altísima calidad, *imperiosa brevitas,* motivos y modos expresivos de los versos de Machado. El ensayo de Trend servirá de guía a los que conozcan bien esos versos; en realidad, no tiene otra finalidad el librito. En el apéndice incluye: *Soledades (La Lectura,* IX, 105, septiembre 1909, pág. 31); *Cantares y proverbios, sátiras y epigramas (La Lectura,* XIII, 149, mayo 1913, página 8); *Apuntes, parábolas, proverbios y cantares (La Lectura,* XVI, 188, agosto de 1916, págs. 366-368); *Las "Meditaciones del Quijote", de José Ortega y Gasset (La Lectura,* XV, 169, enero de 1915) y una antigua versión de *Canciones del alto Duero (Nuevas Canciones,* 160), publicada en *Noticiero de Soria* (27 de enero de 1922).

Entre las poesías merece especial interés *Apuntes, parábolas, proverbios y cantares* (corregimos alguna errata de la copia de Trend):

Si hablo, suena
mi propia voz como un eco,
y está mi canto tan hueco
que ya ni espanta mi pena.

Si me tengo que morir
poco me importa aprender.
Y si no puedo saber,
poco me importa vivir.

"¿Qué es amor?", me preguntaba
una niña. Contesté:
"Verte una vez y pensar
haberte visto otra vez."

Pensar el mundo es como hacerlo nuevo
de la sombra o la nada, desustanciado y frío.
Bueno es pensar, decolorir el huevo
universal, sorberlo hasta el vacío.
Pensar: borrar primero y dibujar después,
y quien borrar no sabe camina en cuatro pies.
Una neblina opaca confunde toda cosa:
el monte, el mar, el pino, el pájaro, la rosa.
Pitágoras alarga a Cartesius la mano.
Es la extensión sustancia del universo humano.
Y sobre el lienzo blanco o la pizarra oscura
se pinta, en blanco o negro, la cifra o la figura.
Yo pienso (Un hombre arroja una traíña al mar
y la saca vacía; no ha logrado pescar):
"No tiene el pensamiento traíñas sino amarras,
las cosas obedecen al peso de las garras",

exclama, y luego dice: "*Aunque las presas son,*
lo mismo que las garras, pura figuración."
Sobre la blanca arena aparece un caimán,
que muerde ahincadamente en el bronce de Kant.
Tus formas, tus principios y tus categorías,
redes que el mar escupe, enjutas y vacías.
Kratilo ha sonreído y arrugado Zenón
el ceño, adivinando a M. de Bergson.
Puedes coger cenizas del fuego heraclitano,
mas no apuñar la onda que fluye con tu mano.
Vuestras retortas, sabios, sólo destilan heces.
¡Oh, machacad zurrapas en vuestros almireces!
Medir las vivas aguas del mundo..., ¡desvarío!
Entre las dos agujas de tu compás va el río.
La realidá es la vida fugaz, funambulesca,
el cigarrón voltario, el pez que nadie pesca.
Si quieres saber algo del mar, vuelve otra vez,
un poco pescador y un tanto pez.
En la barra del puerto bate la marejada,
y todo el mar resuena como una carcajada.

Merece Trend nuestro más sincero agradecimiento por haber reunido—¿cuántos lectores de Machado conocerán este librito?—esas poesías del maestro injustamente olvidadas.

ALFREDO C. PICAZO

ELEGIA A UN HOMBRE DE OTRO TIEMPO

Este poema de Alvarez Ortega *(Hombre de otro tiempo.* Ediciones Aglae. Córdoba, 1954) mantiene en sus ciento treinta versos un tono exclamativo de excelente intensidad lírica, que no logran interrumpir algunas intencionadas caídas en el prosaísmo; más bien, y tal es la clara intención del autor, contrastan el sostenido y contenido clamor del poema.

Son versos que apuntan a la entraña de lo humano y la expresan por un brillante engarce de símbolos, metáforas, asociaciones y correspondencias, en las que afloran vetas de surrealismo. Ese hombre crecía *ávidamente, triste, horrible — buscador de gargantas en la noche, quieta orilla — sembrada de cuerpos que no olvidan y barcas — que se pudren al solemne murmullo de la mar.*

Ese hombre, inseguro de sí mismo, quizá buscándose en la huída de la desordenada y patética realidad de su existir, no consigue confundir la penetrante atención del poeta:

Pero huyes de este reino que alza su negrura
encima de la muerte que te ciñe, y no basta
tu cabeza corroída de gritos, tu lengua

enredada en la oscura desnudez de la memoria,
ni tampoco tu piel rozada por el amargo liquen
que los insectos remueven con sus alas,
esa arena que hunde tu semblante en la bruma invadida por la muerte.

El poeta mantiene tenso el acento elegíaco en ese canto monocorde, exasperado casi, en el que el encabalgamiento de los versos y las numeraciones imponen un ritmo entrecortado, jadeante, obsesivo a veces. El encabalgamiento deja al fin del verso el sustantivo o el verbo, cuya esencia se completa en el verso siguiente, o bien un adjetivo antepuesto, de manera que la unión de los dos versos se haga indisoluble, inaplazable en la lectura, enhebrando un ritmo que convierte toda una estrofa en un versículo.

La enumeración es también reiterada; pero no se enumeran sustantivos exentos, sino complementados casi siempre por una oración relativa, con lo que el tono se alarga sin alterarse, se hace pausado en su fluir ininterrumpido:

Amaba tu alegría caída bajo el fuego inagotable,
el rumor de tu sien olvidándose entre túnicas sangrantes,
ese agua incorrupta que mojaba tus muslos
a través de los días y las hojas cayendo.

....

Pero te conocí, oh, te conocí sin embargo. Aun oigo
el latido de tu ala desgarrándose en mi nuca,
el ronco farol que encendía mi sangre por tu cuerpo,
las funerales barcas que arrastrabas por los arrecifes
de tu boca, la soñolienta arcilla que dejabas al cruzar lenta
la misma zanja donde yo me estremecía.

Sobre el patético destino de este hombre se alza la voz del poeta; no se desvela ese patetismo en anécdota; nuestra ignorancia del concreto perfil vital del hombre cantado se ilumina en sustancia y no en accidente; pero con ello la emotividad se redobla, se agudiza, se fija en el nebuloso y, a la vez, clarísimo objeto de la emoción. Y sobre la muerte de ese hombre se inclina el poeta mismo:

Por última vez me inclino hacia tu lecho
para olvidarme al fin de tu callada muerte
con la oscura inocencia de aquel niño
que ocupaba tu voz, tu tierna arena
cuando tú le inundabas de tu vida...

Fechado este poema en 1950 y editado en 1954, nos hace sentir una viva curiosidad por la obra inédita de su autor, creada entre ambas fechas. La proclamación de esa curiosidad prueba el gran interés que nos ha producido la lectura de esta bella elegía de Alvarez Ortega.

ILDEFONSO-MANUEL GIL

EL MES DIPLOMATICO: LOS ESTADOS UNIDOS Y LA SITUACION INTERNACIONAL

Conforme avanza el estío, tanto mayor es la certidumbre de que nos hallamos en la fase inicial de una evolución política auténticamente extraordinaria. La evolución política, que comenzó con la ofensiva llamada de "coexistencia pacífica" y continuó con la firma del Tratado de Estado austríaco, la visita de Kruschev y de Bulganin a Belgrado y la invitación cursada al Canciller Adenauer para acudir a Moscú, parece encontrarse hoy en una fase de aceleración. Al igual que las agresiones—que están sujetas a una ley especialísima fundada en su propia naturaleza—, las negociaciones diplomáticas parecen también sujetarse a una progresión geométrica. En los meses futuros no deberá sorprendernos un solo golpe efectista por parte de los soviets.

La diplomacia occidental se esfuerza considerablemente en encontrar la razón de esta evolución extraordinaria. Los hombres más inteligentes admiten con franqueza que semejante propósito es muy difícil. Por otra parte—como ya hemos tenido ocasión de afirmar—, sería erróneo buscar una explicación simple al nuevo acercamiento ruso. Manifiestamente, existe una multiplicidad de causas. Cuando se estudia la situación rusa y sobre todo la de los satélites—siempre más reveladores que su maestro soviético—, se aprecia un cierto número de razones que, sin duda alguna, ejercen influencia sobre las decisiones del Kremlin. Entre estas razones citamos como las más importantes el temor atómico, la desunión entre los jefes soviéticos, el reforzamiento de las alianzas occidentales, la tensión en los países llamados satélites y la inquietud que despierta en el Kremlin la política del Extremo Oriente. La combinación de todos estos factores ha podido desencadenar más que probablemente el movimiento diplomático actual.

Todos estos hechos justifican la presunción de que, al menos en un futuro inmediato, no cambiará la política distensiva soviética. Las negociaciones entabladas pueden proporcionar al Occidente una coyuntura admirable para obtener un éxito sin tener que recurrir al riesgo de la guerra. Condición previa para ello será la energía, la unidad y la decisión de las naciones libres. El hecho que mejor prueba que estamos en lo cierto consiste en una propaganda que crece sin interrupción, que manifiestamente emana

del adversario y que ataca sobre todo a la confianza y a la unanimidad de los occidentales.

* * *

En la hora actual se observa nuevamente una crítica de la actitud de los EE. UU. en los medios políticos de París, Londres, Ginebra y Bonn. No se trata del ataque abierto, brutal y primitivo que podemos leer en los panfletos del Consejo Mundial de la Paz. Es más, se afirma de plano una conformidad absoluta con los fines y hasta incluso con los métodos de la diplomacia de Wáshington. Pero, con sentimiento en la voz, se añade que, desgraciadamente, las elecciones norteamericanas de 1956 eliminarán a los Estados Unidos como factor diplomático activo en las negociaciones futuras. Así, pues, se dice que los Estados Unidos se preocuparán tanto de sus cuestiones internas que no tendrán tiempo de concentrarse sobre los problemas internacionales que se planteen. Además, se afirma que el partido republicano se encuentra en dificultades. Su única oportunidad de ganar las elecciones consiste en hacerse elegir como partido de la paz. Ahora bien: este triunfo sólo se obtiene abandonándose frente a la U. R. S. S. Por tanto, y en interés mismo de Europa, sería necesario prevenir inmediatamente estas concesiones norteamericanas y ensayar el establecimiento de acuerdos directos con Rusia, sin dejar a Wáshington la oportunidad de vender a nuestra Europa para conseguir beneficios egoístas en su política interior.

He aquí la argumentación que se nos brinda en París, Londres, Ginebra y Bonn; argumentación peligrosa porque da la impresión de ser razonable y objetiva. Por otra parte, no puede refutarse sin un conocimiento profundo de las cuestiones norteamericanas. Este saber le falta desgraciadamente a la mayoría de los europeos. Para ser capaces de juzgar por nosotros mismos el mal o el bien en que se funda esta propaganda, es necesario y esencial un estudio objetivo de la situación interior de los Estados Unidos tal y como se presenta en nuestra hora.

* * *

Los factores determinantes de la política interior actual de los Estados Unidos son, por una parte, el resultado de las elecciones legislativas del 2 de noviembre de 1954, y, por otra, la preparación de las elecciones presidenciales que se celebrarán en otoño de 1956.

En el pasado noviembre se apreció un débil aumento de votos

en el partido demócrata, aumento que, no obstante, fué suficiente para proporcionar a la oposición una pequeña mayoría en la Cámara de Representantes y en el Senado.

Inmediatamente, los eternos agoreros llenaron el mundo con sus lamentaciones, diciendo que esta situación convertiría a Norteamérica en un país ingobernable. El Presidente republicano se hallaría en permanente colisión con las Cámaras demócratas. Ciertos observadores incluso llegaron hasta predecir que los Estados Unidos serían eliminados virtualmente de los asuntos mundiales durante los dos años de plazo que median entre las elecciones legislativas y la designación de nuevo Presidente.

Nada menos cierto. Antes al contrario, Wáshington disfruta hoy de una evidente armonía y cooperación entre los dos partidos políticos. Los demócratas en la Cámara y en el Senado laboran codo con codo con el Presidente, quien, por su parte, ha renunciado a adoptar una posición partidista y se mantiene prácticamente al margen y por encima de los partidos. Las grandes legislaciones económicas y sociales, al igual que las decisiones en política internacional, son aprobadas por mayoría aplastante, a la que contribuyen fraternalmente con sus votos los diputados republicanos y los demócratas. Estoy tentado a decir que el senador Lyndon Johnson, jefe de los demócratas en el Senado, es de hecho el primer agente legislativo del Presidente.

Esta situación ha conducido a un reajuste interesantísimo en el ámbito de los partidos políticos. Hasta hace poco tiempo, los partidos se encontraban bajo la presión constante de sus elementos extremistas. Los republicanos temblaban ante la ira del senador McCarthy y sus amigos. Los demócratas, por su parte, temían el extremismo de su ala izquierda, reunida en la organización Americans for Democratic Action, bajo la presidencia de Roosevelt y del ex *attorney general* Francis Biddle, y representada ante el Senado por hombres como el senador Lehman, de Nueva York, o Wayne Morse, de Oregón. Como la diferencia entre ambos partidos era ínfima, cada cual tenía necesidad de los votos de sus inquietas minorías. Entre tanto, gracias a la colaboración íntima establecida entre el Presidente Eisenhower y el estado mayor demócrata del Senado, los elementos moderados, que dominan numéricamente a los dos partidos, pueden seguir actuando. La importante mayoría que se ha formado con las últimas elecciones permite a ambos partidos ignorar las exigencias de sus extremistas. Es curioso señalar el hecho de que los extremistas, puestos de acuerdo hoy en día,

arrojan su doble anatema sobre esta nueva unión nacional. No existen apenas diferencias entre los ataques vitriólicos del senador McCarthy contra el Presidente y las bíblicas imprecaciones de los grandes lamas de la Americans for Democratic Action contra los dirigentes del partido demócrata. Por ambos bandos, los extremistas se encuentran aislados e ignorados, sin influencia ni importancia. Porque son los moderados los que gobiernan.

Esta evolución se corresponde admirablemente, desde luego, con la opinión norteamericana. Esta opinión, al poner en práctica la grave responsabilidad que le incumbe como primera potencia del mundo libre, se opone más y más a una aproximación partidista a los problemas políticos. El pueblo de los Estados Unidos desea hoy una línea de conducta nacional en todas las cuestiones de importancia, y se muestra muy impaciente con quienes intentan reanimar pasadas querellas. La inmensa mayoría se felicita abiertamente al contemplar la nueva colaboración existente entre el Presidente Eisenhower, a quien ama, y el partido demócrata, en el cual ha depositado su confianza. Este encuentro a mitad camino entre dos fuerzas que se opusieron durante largo tiempo es aprobado por la masa electoral. Es una fórmula que parece tener todas las posibilidades de continuar por un largo período. En cuanto a fuerza electoral, la concentración de moderados se apoya en un 80 por 100 de los votantes. Este es un hecho de la mayor importancia, porque la nueva mayoría parece garantizar una estabilidad política casi sin precedentes en la historia de los Estados Unidos.

* * *

Sobre esta base interior se apoya la preparación de las próximas elecciones presidenciales.

En las pasadas décadas, un acontecimiento semejante provocaba una agitación general. Más de un año antes del escrutinio, los partidos entraban en acción. Se discutía con violencia entre los candidatos y se paralizaba la vida política a consecuencia de los ataques entre los partidos. Una auténtica fiebre electoral sacudía al país y le incapacitaba para la acción diplomática internacional.

La imagen que nos presentan los Estados Unidos en este verano de 1955 es bien diferente. La unión nacional elimina la mayoría de los ataques entre partidos. Y como los grandes proyectos de legislación se aprueban por unanimidad por republicanos y demócratas, los dos partidos asumen una responsabilidad común, y, en consecuencia, no pueden hacerse reproches mutuos. Por lo demás,

la cuestión de las candidaturas parece de momento clarificada. Del bando republicano, un solo candidato serio: el Presidente Eisenhower. Del lado demócrata, un solo nombre llama hoy día la atención: el nombre del portaestandarte derrotado en 1952, el ex gobernador Adlai Stevenson.

La candidatura del Presidente para un segundo período está dentro de la tradición norteamericana. Nada cabe decir a este respecto. Por otra parte, el hecho de que la oposición no parezca tener hasta hoy más que un solo candidato es cosa extremadamente rara en la historia de los Estados Unidos. Y tanto más si se tiene en cuenta que el partido demócrata posee un equipo de hombres que, con toda justicia, podrían considerarse aptos y capaces para asumir la función más responsable de su país. Baste con citar los nombres del senador Stuart Symington, de Missouri; el senador Russell, de Georgia; el gobernador Averell Harriman, de Nueva York, o el senador Lyndon Johnson, de Texas, para saber que en la oposición no faltan ciertamente auténticos cerebros. La situación presente proviene del hecho de que la mayoría de las personas que acabamos de citar quieren reservarse para las elecciones de 1960. En otros términos, la mayor parte de los demócratas, en su fuero interno no creen posible la victoria de los suyos, a causa de la popularidad del Presidente Eisenhower. No obstante, se envía al combate a un hombre que, habiendo aceptado la candidatura en 1952, no tiene moralmente derecho a rehusar el nombramiento en 1956.

Tal hecho nos prueba que, en la opinión de los dirigentes políticos de los Estados Unidos, el resultado de las elecciones presidenciales venideras no deja lugar a dudas. Eisenhower, a menos que se produzcan acontecimientos imprevisibles, parece estar seguro de su reelección. Lo que, por otra parte, no significa en absoluto que el partido republicano vaya a obtener simultáneamente la mayoría parlamentaria. Porque la política de unión nacional, practicada actualmente, ha hecho mucho por alejar al Presidente de estos inconvenientes por demasiado estrechos con un solo partido. Para la mayoría de los norteamericanos, Eisenhower no tiene figura de republicano; es un jefe nacional. Y, como tal, tiene todas las posibilidades de ser mantenido en 1956, sin realizar para ello esfuerzos excepcionales.

* * *

Considerada objetivamente, la situación en los Estados Unidos se caracteriza, pues, por la forma siguiente: una política de unión

nacional englobando a ambos partidos; un Gobierno apoyado en los elementos moderados de demócratas y republicanos, y un Presidente muy popular, considerado como figura nacional y no de partido. Estos hechos son incuestionablemente factores de paz interior y de estabilidad en la política exterior; estabilidad que una campaña presidencial no puede romper.

Podemos llegar a la conclusión de que no tienen fundamento algunos los rumores y propagandas en torno a un próximo desfallecimiento de la política norteamericana. Los hechos prueban objetivamente que no existe razón alguna para una debilidad de los Estados Unidos en las negociaciones del porvenir. Esta estabilidad justifica la política de quienes preconizan una cooperación estrecha y amistosa, en un plano de igualdad, entre Europa y Wáshington frente a las potencias comunistas.

OTTO DE AUSTRIA-HUNGRÍA

INDICE

Páginas

Portada y dibujos del pintor español *Fernando Ferreira*. En páginas de color, la segunda y última parte de la crónica de la IV Reunión Internacional del Centro Europeo de Documentación e Información sobre el tema de la coexistencia con el mundo comunista, original de *Enrique Casamayor*.

EL TEMA DE LA COEXISTENCIA CON EL MUNDO COMUNISTA

CRÓNICA DE LA IV REUNIÓN INTERNACIONAL DEL CENTRO EUROPEO DE DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN, CELEBRADA EN EL ESCORIAL

POR

ENRIQUE CASAMAYOR

CONTINUA LA PRIMERA JORNADA

El informe sobre Austria, que presentó el doctor Reichart, insistió sobre todo en señalar que la reciente situación de neutralidad perpetrada en el Tratado de Estado con los soviets no es ni puede ser definitiva, sino que debe conducir a una neutralidad armada. Como necesidad primordial en otros terrenos, es urgente la instauración en Austria de una política social que elimine de antemano los peligros inherentes al comunismo, en cualquiera de sus formas.

Por último, el secretario general del Benelux expuso la situación de Bélgica, Holanda y Luxemburgo, subrayando la difícil postura adoptada por el Gobierno belga en la cuestión de la ayuda estatal a las escuelas católicas, "en contra de la voluntad de una gran parte de los propios electores".

ENTREVISTA CON EL PRESIDENTE DEL BUNDESTAG

Entre las más importantes personalidades de la política europea que asisten a la Reunión escurialense destaca la figura del doctor Egen Gerstenmaier, presidente del Bundestag de Bonn, y, según los círculos bien informados, persona de la máxima influencia en las esferas políticas alemanas. Doctor por partida doble, con una categoría universitaria que responde a la gran tradición académica germana, Eugen Gerstenmaier ha participado decisivamente en los acontecimientos políticos de Alemania en los últimos lustros. Miembro de la Resistencia antihitleriana, fué condenado a muerte en 1944 y liberado posteriormente. Hemos aprovechado su presencia aquí para hacerle algunas preguntas relacionadas con el momento político europeo y con las posibilidades alemanas actuales. Agradecemos la gentileza con que el doctor Gerstenmaier ha respondido a nuestras preguntas.

En primer lugar, le hemos preguntado cuáles son, a su juicio, los problemas principales que plantean la coexistencia y el neutralismo. El doctor Gerstenmaier ha respondido como sigue:

—Me parece que el problema principal estriba en la duda de si en el futuro los rusos seguirán usando la palabra *coexistencia* como un camuflaje o si, por el contrario, están decididos a llenarla de un contenido auténtico y verdadero. De ello depende que la coexistencia sea o no una base para la paz del mundo.

"En cuanto al *neutralismo,* ahora como antes, lo considero como un gravísimo peligro, porque podría inducir a la pasividad a las potencias occidentales, dando oportunidad a los rusos para consolidar sus posiciones en la Europa oriental y central."

—¿Cómo ve, señor presidente, la actuación inmediata de las fuerzas crea-

---

La primera parte de esta crónica se publicó en las páginas de color del número 66 (junio, 1955) de estos CUADERNOS.

evolución técnica se presenta como un peligro fatal para el hombre, que ha influído en él decisivamente. El "más" y el "menos", en su sentido material, determinan la concepción cuantitativa de la vida. Este es el clima de Occidente. Por ello no habrá más remedio que quedarnos en la externa coexistencia. En nuestros contactos con Oriente—dijo Gundlach—nos presentamos en posición de debilidad, tanto al resistir como al conceder.

Le rogué que concretara su pensamiento algo más respecto a la coexistencia en sí. El profesor me respondió:

—La coexistencia es deseable dentro de una vida mutuamente organizada según los postulados de un orden natural que debe regir la vida de los pueblos. El Papa ha expresado su opinión respecto a este problema con palabras que pueden resumirse del siguiente modo: Una coexistencia de pueblos, Estados, que no se funde en un orden objetivo impuesto por la naturaleza misma del hombre, sería coexistencia puramente formal, cuantitativa y, por consiguiente, inaceptable, aunque en lo económico se haya llegado a una coexistencia válida.

Después de una pequeña pausa, añadió:

—La coexistencia es el clima de nuestro tiempo; pero debemos rechazarla si sólo va a ser meramente externa. Los cristianos debemos estar a la altura de nuestro lugar histórico. El futuro está en nuestra responsabilidad.

El profesor Gundlach se refirió también a la política de neutralización. He aquí sus palabras:

—Pensar que el puente entre ambos mundos (Oriente y Occidente) puede ser una zona neutralizada, es pura ilusión. La coexistencia tiene que apoyarse en la cabeza de puente de la plenitud de los valores humanos."

FINAL DE LA SEGUNDA JORNADA

Al margen de las conferencias se continuaron las acostumbradas exposiciones nacionales, concerniendo en este día a la situación políticosocial y económica de Grecia, Portugal, Inglaterra e Italia.

El primero de estos informes estuvo a cargo del profesor Papadakis, quien se apresuró a advertir que su país—a pesar de haber concluído la guerra mundial con cuatro años de retraso sobre los demás—no tiene nada que pedir y sí mucho que dar, lo mismo que ha dado en otras épocas. Después, y probablemente porque Grecia ha "coexistido" demasiado cerca, ha dicho claramente que la moral prohibe este tipo de transacciones.

El presidente de la Cámara Corporativa de Portugal ha expuesto un informe sobre su patria. Primero, la política internacional, con tres coordenadas: alianza inglesa, bloque ibérico y alianza brasileña. Afortunadamente—dijo—, estamos fuera de la O. N. U. por el veto ruso, y hemos de felicitar a España porque tampoco esté. Se lamentó, en cambio, como se lamentan tantos estadistas europeos y norteamericanos, de que no estemos todavía en la organización del Pacto Atlántico. Al hablar de Oliveira Salazar dijo que goza de la simpatía popular; que más que vencer ha convencido con su política: prosperidad económica, industrialización, aplicaciones de la doctrina social cristiana, persecución al partido comunista... y un dato curioso, que no importa repetir aquí, aunque ya lo sepan los especialistas: el candidato derrotado por Salazar en 1949 era gran maestre de la masonería.

El representante inglés, Mr. Teeling, ha traído auras de buen humor a una conferencia tan seria y tan grave:

—Después de pasarme dos meses pronunciando discursos electorales, ahora resulta que tendré hasta que hablar bien de los laboristas. Bueno, lo haré.

Y ha hablado de los laboristas diciendo que esto no ha sido una derrota laborista, sino un triunfo conservador. Es decir, que los conservadores han ganado puestos, pero los laboristas no los han perdido. Pero todo esto son minucias y no tenemos tiempo para ello. Problemas de política exterior, problemas interiores, con unas huelgas de estos días que, según dicen, son las más graves desde 1926, y muchas cosas más en su informe. Por nuestra parte,

señalaremos un aspecto del mismo que nos parece de sumo interés: se trata del impacto creciente en la vida nacional de los tres millones de católicos ingleses. *The Tablet* se lee por personas no católicas, y tanto el laborismo como el partido conservador, simpatizan con el catolicismo. Es un buen síntoma.

La exposición de Teeling ha sido muy arriesgada. A preguntas de toda índole ha tenido que responder puntualmente después, desde el griego que le preguntaba por Chipre, hasta el francés que le consultaba malévolamente sobre la coexistencia con Irlanda. Pero todo se ha explicado y aclarado.

* * *

El profesor Vedovato tuvo que intervenir también por la tarde, y esta vez para exponer la situación de Italia, situación optimista en cuanto a las consecuencias de la guerra y pesimistas en lo que se refiere a la estructura política, y esencialmente a la falta de posibilidades de control de los partidos en el Parlamento. Italia ha perdido una guerra—explicó—, y, además, ha tenido que darse un nuevo orden político. Hoy, a pesar de los 230 diputados democristianos contra 175 socialistas y comunistas, aquéllos no pueden determinar la mayoría por la unión de estos otros dos. Contó dramáticamente cómo se ha luchado contra el comunismo por medio de fuerza y adelantándose a sus reivindicaciones sociales. Pero todos saben que los dos tercios del total de comunistas occidentales son italianos, y la nación tiene todavía nivel serio de parados. Tantas circunstancias graves hicieron exclamar el profesor Vedovato en sus palabras finales:

—Si todos los caminos llevan a Roma, yo pido aquí simpatía para que Europa ayude a Roma e Italia a destruir el comunismo.

UNA ENTREVISTA CON EL PROFESOR VEDOVATO

Su presencia en El Escorial ha servido de coyuntura para realizar una entrevista con el doctor Giuseppe Vedovato. Catedrático de Derecho Internacional de la Universidad de Florencia y secretario de la Comisión de Asuntos Exteriores de la Cámara de Diputados italiana, el doctor Vedovato ha representado oficial y personalmente a su país en importantes Asambleas internacionales. El profesor Vedovato es el internacionalista adecuado para esclarecer hoy día los intrincados caminos por los que discurre hoy el estudio dialogado y polémico del tema europeísimo de la coexistencia. Tras su penetrante conferencia sobre "¿Qué espera de la coexistencia el mundo libre?", el profesor Vedovato ha respondido al cuestionario siguiente:

—¿Qué cuestiones principales plantea hoy la coexistencia y el neutralismo en Italia?

—La coexistencia ha suscitado en Italia varias cuestiones, generales y particulares. En el plano general, es preciso decir que es necesaria mucha cautela y prudencia antes de acoger con desenvoltura todas las "aperturas distensivas" y todos los ofrecimientos de "coexistencia pacífica" realizados por el mundo comunista. El conocimiento de la doctrina y de la experiencia así lo aconseja. Al final de 1925, en su mensaje político al XIV Congreso del partido comunista, Stalin analizaba así la situación internacional: "El factor esencial en nuestras relaciones internacionales y de una especie de equilibrio provisional de las fuerzas se ha estabilizado en nuestro país, en el que se edifica el socialismo, y los países del mundo capitalista. Hasta hoy—agregaba Stalin—esta situación podría llamarse una coexistencia pacífica entre los países socialistas y los países capitalistas." No ha variado gran cosa muchos años después. A partir de la muerte de Stalin, la tesis de la coexistencia pacífica se ha reafirmado (si bien por otros motivos) en el Gobierno soviético, en forma de una nueva situación caracterizada por la aparición de las armas atómicas. "El Gobierno soviético—dijo Malenkov el 26 de abril de 1954—continúa creyendo en la posibilidad de coexistencia entre los sistemas capitalista y socia-

lista, pero entrando en colisión económica el uno contra el otro."

Los lemas "apertura distensiva" y "pacífica coexistencia" se precisan mejor al agregárseles simple y significativamente la palabra "temporalmente". Palabra esta última que—dado que los soviéticos están convencidos del acontecimiento final del comunismo sobre toda la tierra—no puede, lógicamente, haber sido pronunciada mentalmente, sea por Stalin o por sus sucesores de hoy. Se trata, pues, sólo de tiempo y de estrategia, o, si se prefiere, de un retorno, bajo nueva forma, a la guerra fría.

En cuanto a la ofensiva neutralista, ha sido mucho más hábilmente orquestada, destinada, como aquélla, a ejercer una fuerte influencia sobre las opiniones públicas. En Italia, tanto el partido comunista como el socialista nunca se han recatado de hacer propaganda de los viejos motivos neutralistas, que han encontrado nuevo alimento en la masa soviética.

Pero en el caso de Italia no se trata sólo de influencia ideológica. A mi entender, la masa soviética, de la independencia y la libertad, ha interpretado la restitución a Austria como una tentativa tendente a crear entre la U. R. S. S. y el Occidente una sensación de seguridad, que comprende a otros países satélites, e incluso a los territorios de otros Estados neutralizados o neutrales (Suiza, Suecia, Austria), mucho más que como una manifestación de buena voluntad de cooperación. Prueba de ello es la reciente creación de la N. A. T. O. oriental, que consentirá la institución de bases militares soviéticas a lo largo del "telón de acero", a pocos kilómetros, además, de la misma Viena.

En cuanto a la iniciativa desarrollada en estos días por los dirigentes soviéticos en Belgrado, es evidente que tiende a dividir prácticamente en dos troncos el dispositivo atlántico, el cual, al romperse la soldadura con la neutralidad austríaca, tampoco podrá contar con Yugoslavia para reparar la red de su cadena defensiva. Por otra parte, tiende también a neutralizar militarmente la alianza balcánica, dejando fuera del dispositivo atlántico a Grecia y a Turquía. Es superfluo añadir que Italia viene a encontrarse en una posición más delicada y neurálgica que la anterior a 1948, cuando Tito fué expulsado de la Kominform y acusado de traidor y de herético. En resumen: al Norte, el voto austríaco aísla a Italia de las fuerzas aliadas instaladas en Alemania, y al Sudeste, el yugoslavo la aísla del sector grecoturco. Aun más todavía que en 1948, Italia está obligada a representar el papel de avanzada atlántica sobre el frente danubiano y mediterráneo, convirtiéndose en primerísima línea en el arco alpino y en toda la frontera oriental. Todo ello plantea nuevos problemas. Es de ayer la noticia, difundida por la prensa, de que la N. A. T. O. tiene el programa de transportar a Italia las tropas aliadas que estaban en Austria.

—¿Cuál es la importancia de las fuerzas no comunistas en Italia y sus posibilidades futuras?

—El comunismo, que es fuerte todavía en Italia, no se combate sólo con una energía política dirigida a la defensa y al respeto del régimen democrático, sino también con una constante política de fuerte contenido social. Bajo ambas directrices políticas, las fuerzas democráticas están de acuerdo y operan juntas en el ámbito gubernamental y en toda la vida del país. Pero es necesario continuar por el camino emprendido. La reforma agraria y el Plan Vanoni concurren en ello: la primera, promoviendo una distribución de las tierras entre los que las trabajan, y el segundo (que debe tener aplicación urgente), dirigido a aumentar la productividad y, por tanto, a disminuir el paro, que, sobre todo, constituye siempre un problema muy grave en Italia.

—¿Qué consecuencias puede acarrear la política de la "mano tendida"?

—Sobre este punto creo que cabe decir con claridad que el llamado "coloquio" con las fuerzas extremistas no quiere decir que se realice en la política, o, mejor, en las directrices políticas antes indicadas; más sencillamen-

te, se esfuerza por pasar (según las enseñanzas de Pío XII) de la coexistencia en el temor y en la debilidad, tal como es actualmente, a la coexistencia en la verdad, cerrando el paso a la coexistencia en el error. El marxismo ha transferido las fronteras de lo externo a lo interno: la frontera no sigue el límite de las naciones, pero sigue la división de clases. En el campo ideológico, las masas se mueven quizá por concesiones basadas en la razón, pero, sobre todo, por emociones. Ortega y Gasset hablaba de "impulsos vacíos de lógica". De aquí la necesidad de una iluminación intelectual, espiritual, a la luz de la verdad y en la verdad. De aquí la acción consciente y responsable. ¿Qué resultados se pueden conseguir? Aún no se puede responder concretamente: no cabe medir la extensión de una selva moviéndose en ella. Por lo demás, puede decirse que algunos resultados conseguidos en el mundo intelectual, en el mundo del trabajo y en el de la gente pobre dan esperanzas para el porvenir.

TERCERA JORNADA

La jornada del jueves tuvo una primera parte matutina, en la que se presentaron las ponencias del francés Michelet y del austríaco Lorenz. Por la tarde, un grupo de invitados asistieron a un banquete ofrecido en el Palacio de Viana por el ministro de Asuntos Exteriores, celebrándose a las ocho una gran recepción para todos los congresistas en el antiguo Palacio del Senado, ofrecido a su vez por el ministro secretario general.

El senador y ex ministro francés, M. Edmond Michelet, expuso el tema "La alternativa de Europa ante el problema de la coexistencia". Cita en primer lugar el hecho de que hay veinte naciones libres en Europa y, en cambio, ninguna de las Organizaciones europeas actuales alcanza esta cifra: "En el Consejo de Europa faltan seis y en la N. A. T. O., siete." Se refiere después a cuatro puntos elaborados en un reciente debate político del centro político de los intelectuales franceses, y en los que todos parecen estar de acuerdo. Estos cuatro puntos son: primero, en el actual estado de cosas, todo espíritu de cruzada que tenga carácter militar debe ser repudiado; segundo, debe ser rechazada igualmente una cierta concepción sumaria y caprichosa que dividiría al mundo en dos bloques; tercero, admisión de un criterio claro sobre la diferencia entre coexistencia pacífica y la paz, y cuarto, necesidad de que Europa tome conciencia de sí misma y de la responsabilidad de la cristiandad ante el peligro mortal que nos amenaza: "Las nuevas armas nucleares son causa de temor de una nueva guerra y del positivismo que se manifiesta. Incluso los teólogos se preguntan públicamente si una guerra atómica podría considerarse guerra justa. En estos muros de El Escorial, que recuerdan la batalla de Lepanto, y ante los "nuevos turcos" de la hora presente, se impone la batalla de la cristiandad, aunque ahora debe librarse en el terreno espiritual. No olvidemos que la coexistencia es una situación provisional y que hay pueblos injustamente oprimidos; pero aún todo esto es preferible a crear nuevas injusticias con otras guerras. Hay que rechazar la división caprichosa del mundo en dos bloques. Ya el Papa, Pío XII, ha advertido que no todo el bien está en un lado ni todo el mal en otro, sino que hay errores en los dos campos. No se puede encontrar el punto de la convivencia apoyándose en los regímenes, sino en los hombres de buena voluntad. La coexistencia no quiere decir que aceptemos el hecho consumado, como tampoco lo acepta Rusia, y sólo la religión está en condiciones de reinstaurar la cristiandad con una nueva magnificencia. La alternativa de Europa está, por un lado, en superarse en la Cruz de Cristo, y, por otro, en la complementación de los organismos europeos, evitando que nadie quede excluído en virtud de principios falsos. Las organizaciones, como el Centro Europeo de Documentación e Información, pueden apresurar estas conquistas. Es necesario también que los Gobiernos del mundo libre trabajen con ahinco para destruir las anti-

guas rivalidades y llegar a las necesarias transformaciones sociales, rechazando el error no con palabras, sino con hechos. Si continuamos con los brazos cruzados, el tiempo trabajará contra nosotros. Cada nación tiene un puesto en esta tarea"

* * *

Intervino a continuación el doctor Willy Lorenz, de Austria, sobre "Los imperativos culturales de Europa". "Carlos V—dice—era la personificación de la Europa unida, idea que fracasó durante cuatrocientos años y que ahora parece que podrá realizarse. Diplomáticos, periodistas y universitarios tienen un gran papel en esta tarea de compenetración europea. Es necesario también una facilidad inmigratoria dentro del continente y una preocupación por el mundo esclavo. Una de las grandes tareas de Europa en el mundo es el reconocimiento del individuo dentro de la sociedad. La vida del hombre sólo es posible en una sociedad en la que el individuo sea reconocido y protegido. No podemos olvidar que Jesucristo murió por cada uno de nosotros. El reconocimiento del hombre como individuo es sólo posible en una sociedad en la que reine una auténtica hermandad."

UNA ENCUESTA CON TRES PERIODISTAS EUROPEOS

Hemos tenido ocasión de realizar una encuesta con algunos famosos directores de grandes rotativos europeos sobre el tema que se estaba estudiando en el Monasterio de El Escorial. La pregunta es la siguiente:

¿Qué táctica dialéctica estima usted sería adecuada para que el mundo libre pueda desvirtuar y hacer fracasar la campaña neutralista y de coexistencia desencadenada por los rusos?

He aquí las respuestas:

No es posible debilitar o anular la campaña neutralista y de coexistencia realizada por los rusos, sino interpretar previamente, y sobre todo, esta campaña y adoptar una posición bien definida frente a la coexistencia, que es un hecho.

Esta posición puede definirse por la adopción de una política de firmeza con respecto al mundo comunista; política que destruye toda esperanza de los soviets en la coexistencia, al pasar a la ofensiva en el plano diplomático.

Esta actitud no puede, evidentemente, concebirse sin una cohesión más fuerte del mundo libre. (Doat, publicista de Lieja.)

* * *

La repetida observación de que, en el caso de este medio de la guerra fría llamado coexistencia, se trata de un slogan *del mundo liberal, algo seme-*
slogan *del mundo liberal, algo semejante al desacreditado* laissez-faire, laissez passer, *aplicado actualmente al campo de la sociedad internacional sólo llevaría consigo el derecho del más fuerte económicamente. No hay coexistencia posible entre el bien y el mal. Solamente existe coexistencia de los que obedecen a idénticas leyes ideológicas.* (Canaval, de Salzburgo.)

* * *

Debe acentuarse ofensivamente el hecho de que se trata de una táctica saboteadora de los soviets, aplicada al mundo occidental, hoy en trance de acabar de fortalecerse y unificarse. Si el Occidente no lo hace, todo concesionismo gratuito o el abandono de medidas defensivas occidentales encontrarán la réplica inmediata de un retorno a la antigua agresividad soviética. Si los soviets quieren hablar de coexistencia, tendrán que pensar menos en la neutralización y en otras concesiones de Occidente y más, sobre todo, en la liberación de los satélites esclavizados. (Bacher, de Viena.)

CUARTA JORNADA

La penúltima jornada presentó actuaciones quizá las más destacadas y tras-

cendentes de toda la reunión. El doctor Jaeger informó sobre la situación alemana en una intervención plena de exactitud, valentía y franqueza; el economista Prados Arrarte explicó a los asistentes no españoles los motivos por los cuales España no podía contribuir por ahora a la ayuda económica europea, y su papel presente y futuro como enlace entre su antiguo y el nuevo continente; se presentaron informes sobre la situación políticoeconómica actual de Francia y España, y se registraron intervenciones valiosas del general Revers, del padre Gundlach y del padre Iturrioz, este último director de la revista *Mundo Social.*

INFORME ALEMÁN DEL DOCTOR JAEGER E INTEGRACIÓN EUROPEA DE ESPAÑA

El vicepresidente del Bundestag, doctor Jaeger, rindió informe de la situación política, económica y militar de Alemania. En primer término insistió en la necesidad de la entrada de España en las organizaciones europeas. "Una Europa sin España y Portugal —dijo— sería tan incompleta como si faltase Escandinavia o Inglaterra." Puso de relieve el éxito de la política exterior española y la urgencia de que la nación tenga necesariamente el puesto que le corresponde por su historia.

El doctor Jaeger, refiriéndose al resurgimiento económico que ha sido llamado "milagro económico alemán", dijo: "No hay tal milagro, sino una recuperación económica basada en la ayuda norteamericana, la coyuntura económica favorable, el interés de los trabajadores alemanes y el éxito de la política económica del profesor Erhard, que ha roto con todas las ideas socialistas y planificadoras. Las mismas características de estabilidad tiene la política interior. El elector ha alcanzado su madurez después de amargas experiencias, y esta estabilidad social ya no será independiente de las personas que gobiernen a Alemania. Desde la creación de la República Federal no hay más que cinco partidos importantes y se ha eliminado todo radicalismo, manteniéndose políticamente sobre la unión cristianodemócrata, que mantiene la idea y el espíritu cristianos." Señaló después que no hay un gran entusiasmo por el nuevo Ejército, que se aceptó como una necesidad amarga de defensa de la patria. La constitución del Ejército alemán será la tarea más importante en los próximos años, y el doctor Jaeger preside la Comisión que ha de llevarla a cabo. "Nunca hemos tenido una buena democracia y un buen Ejército a la vez, y esto es lo que ahora pretendemos, pues hay perfectas democracias que poseen excelentes Ejércitos. Todos los partidos están de acuerdo en que este asunto prime la política sobre lo militar. La mayor parte del pueblo alemán cree que la defensa europea no debe asentarse en Ejércitos nacionales, sino en un Ejército europeo. Nuestro Ejército nacional no será motivo de desconfianzas en el exterior, entre otras razones porque desde fuera se ha hecho más para crearle que nosotros mismos. En cuanto a la Unión Europea, nos importa tanto que hubiéramos renunciado a los tratados de París para conseguirlo. Y esto lo he dicho—aclara el doctor Jaeger—no sólo en el extranjero, lo cual resulta cómodo, sino en Alemania, y he encontrado eco y entusiasmo en los jóvenes al decir que para nosotros era más importante la integración europea que la propia soberanía alemana. Tenemos la valentía de ceder nuestros derechos nacionales en beneficio de una comunidad supranacional; tenemos necesidad de la unidad europea. Estamos más cerca del abismo, y así, al superar la política de fuerza, hemos llegado a la necesidad de esta unión. No es, pues, nuestro el mérito, sino consecuencia de nuestro destino. Por eso entendemos que nuestro llamamiento ha encontrado eco en el resto del pueblo europeo."

UN TELEGRAMA DEL PONENTE WESTRICK

Para este día se esperaba el estudio de la ponencia del doctor Westrick, del Ministerio de Economía de Bonn, so-

bre el tema "Aspectos económicos que plantea la coexistencia en Europa". El secretario general, marqués de Valdeiglesias, leyó por la mañana el telegrama siguiente:

Obligados por la llegada del doctor Ehrard, me veo en la necesidad de permanecer en Bonn, renunciando a mi ponencia y colaboración en esas Jornadas. Los mejores votos por sus resultados. Firmado: WESTRICK, *Ministerio Economía Bonn.*

INFORMES SOBRE ESPAÑA Y FRANCIA

El académico Eugenio Montes expuso el informe sobre la situación española, que arranca de una fecha clave: 18 de julio de 1936. Todo cuanto España sea en el futuro—dijo—lo será en la medida en que se refiera a esta fecha fundacional. Otra fecha semejante pudo haber sido la del 2 de mayo, pero no lo fué, y todo acabó en un período en que se canonizaba no sólo la pérdida del Imperio, sino de la nación. Una de las incomprensiones sobre España ha venido de no tener un texto constitucional, pero no podíamos fundar un Estado sobre los partidos cuando éstos habían sido la causa de la catástrofe, y por la carga de pasión que lleva consigo el hombre español. En cambio, se hizo el Fuero de los Españoles, en el que se consigna que el Estado está al servicio de la persona humana y se confiesa la fe católica. Los grupos minoritarios que nos atacan por esta característica pretenden destruir la historia de la Iglesia desde Constantino, pues sin un Estado fuerte detrás no hay evangelización eficaz, como se puede comprobar en las colonias portuguesas de la India y en Filipinas, donde persiste la fe y se perdió, en cambio, donde no había Estado católico que la sostuviera, como en los territorios evangelizados por el celo de San Francisco Javier. Terminó citando unas palabras de Carlos Marx, en las que paradójicamente a la luz actual preconizaba, en 1854, la destrucción de Rusia como potencia que amenazaba la civilización europea.

* * *

La exposición de la situación política y social de Francia estuvo a cargo del señor Daloire, quien dijo que la política de su país puede aparecer en la historia confusa e inexplicable a veces. Sin embargo, las tendencias políticas francesas están resumidas en seis grupos: la derecha clásica, compuesta por los independientes y el M. R. P., de tendencia democristiana; los radicales, los republicanos, antiguos gaullistas, los socialistas y la extrema izquierda comunista. Los comunistas tienen cien diputados en el Parlamento, lo cual ha hecho que quede anulada la izquierda clásica.

El conferenciante dijo también que tanto la mayoría del Parlamento como el pueblo francés están en favor de la Europa unida; y que las reservas contra la C. D. E. se deben a la no participación de Inglaterra. No existe hoy en Francia ninguna corriente naturalista válida. Añadió que en Francia no existe ningún declive en el aspecto espiritual. Estadísticas católicas han señalado un aumento de la asistencia de fieles al culto.

ESPAÑA, EN EL PACTO ATLÁNTICO, PIDE EL GENERAL REVERS

Muy interesante la intervención del general Revers, que hasta hace dos años ocupó importantes puestos en el Ejército francés, entre ellos el de general jefe del Ejército de Indochina.

"Es posible—dijo—que los dos bloques mundiales vacilen en utilizar armas atómicas; pero si uno de ellos puede asestar al otro un golpe mortal y definitivo sin posibilidades de recuperación, la tentación será demasiado grande para que no lo haga. Las batallas aeronavales y aeroterrestres son importantes, pero serán las armas nucleares las que decidirán. La coexistencia—añadió—es una parte de la guerra fría. La idea de la neutralización despierta una fácil simpatía, pero es un nuevo peligro, más grave que la propia existencia, y aún lo es más la neutralidad desarmada, que significa una capitulación anticipada. Ante la coexistencia

que se propone por Rusia, más o menos duradera, debemos reforzarnos y exigir una unión amplia y duradera; Pacto Atlántico ordenado, en el que, desde luego, esté incluída España. Militarmente, esta unión es imprescindible para, aumentando nuestras fuerzas, realizar las difíciles realidades y costosas preparaciones atómicas. Y todo ello con un ardiente espíritu de fe, de la cual España es testimonio."

* * *

La primera intervención de la mañana estuvo a cargo del economista español señor Prados Arrarte, quien hizo un estudio de la situación económica española en relación con la europea y puso de relieve las causas por las cuales no puede pensarse aún en una complementación de igual a igual. En cuanto al hecho de que Europa e Iberoamérica se hayan alejado, económicamente hablando, en los últimos años, citó el reciente trabajo elaborado en el Instituto de Cultura Hispánica, que es un análisis de las posibilidades de una unión iberoamericana de pagos y una prueba de las posibilidades de España para vincular a Europa e Hispanoamérica, tanto en el aspecto cultural como en el económico.

* * *

A continuación, el padre Iturrioz, jesuíta, director de la revista *Mundo Social,* hizo un resumen de las actuaciones anteriores en el problema central de la Reunión para poder encauzar las discusiones. "El problema de la coexistencia en sus puntos esenciales—dijo—es el problema de la coexistencia entre el bien y el mal, la verdad y la falsedad de dos concepciones antagónicas de la vida. Hemos oído bastante sobre la coexistencia, tal como la entienden los rusos. Necesitaríamos conocer cómo entienden los occidentales una coexistencia que existe ya en marcha. Primeramente se ha considerado como un enorme dique de contención que, partiendo desde Groenlandia, envuelve al mundo soviético y marcha hacia el continente americano del Pacífico. Luego se ha aceptado la palabra "coexistencia" con fuertes reservas sobre su sentido, recomendando la mayor cautela. Posteriormente han creado un enorme potencial militar que equilibre y aun supere el orden soviético. Estima luego que en ese deseo de aumentar las fuerzas deben abrirse negociaciones con el bloque soviético, en busca de una solución de los problemas, entre otros la liberación de los países ocupados. Puede estimarse tal vez que esta etapa de fuerzas ha comenzado a dar sus frutos; pero debemos pensar—terminó—en nuestra acción, ahora que se abre el período de negociaciones. Podría ser la formación de una fuerte opinión pública que oriente las negociaciones y plantee las exigencias esenciales para que se relacionen entre sí los hombres de buena voluntad, con lo que se encontraría apoyo para estas negociaciones occidentales, todo ello en orden a transformar la actual mera coexistencia en una convivencia apoyada, no en la economía social, sino en lo humano. Es preciso llegar a conocer que el hombre, como persona, es origen, fin y norma de la vida social."

QUINTA JORNADA

La última Jornada reunió en El Escorial a importantes personalidades españolas, que se unieron a las europeas para corresponder al esfuerzo desarrollado por éstas durante las horas de síntesis y de conclusiones para el futuro. A las doce, con la presencia de los ministros de Asuntos Exteriores y de la Secretaría General, el marqués de Valdeiglesias leyó en castellano las conclusiones de la IV Reunión del Centro Europeo de Documentación e Información. Dicen así:

CONCLUSIONES DE LA IV REUNIÓN DEL C. E. D. I.

Decididos a someter las conclusiones al examen de los estadistas occidentales investidos de la grave responsabilidad de tomar decisiones en los meses venideros, se acuerda que

la coexistencia como tal se ha convertido en un hecho de la situación internacional; pero la coexistencia llamada pacífica es una antigua idea de la doctrina comunista, utilizada hoy por la diplomacia soviética y, naturalmente, por los partidos comunistas a sus órdenes. Propuesta al mundo libre como la base de un acuerdo entre el Este y el Oeste, esta aproximación soviética explica así el legítimo deseo de los pueblos de disfrutar de una paz duradera. En el estado actual de cosas, la iniciativa pertenece a los comunistas, y aparece como una nueva arma de la guerra fría, que le permite ganar a Moscú el tiempo necesario para adquirir la paridad estratégica con el Occidente. La coexistencia mantiene también el equívoco sobre las condiciones reales en que se encuentran los problemas pacíficos y la tensión internacional.

Entre las causas principales de esta tensión cabe señalar la división actual y arbitraria de Europa, que nos negamos a reconocer. Esta división ha sido causada por la negación de los principios del derecho natural de los pueblos a disponer de sí mismos.

La coexistencia no puede ser sino una fórmula ambigua. La paz verdadera no comenzará hasta que se creen organismos auténticos y plenamente europeos susceptibles de controlar eficazmente un desarme auténtico.

Hay que estrechar los lazos políticos, económicos y militares de Europa y de las demás naciones libres del mundo.

* * *

A continuación hablaron los jefes de las distintas Delegaciones europeas, resumiendo la aportación de los respectivos países a las tareas de la IV Reunión y a las generales del C. E. D. I.

EL ARCHIDUQUE OTTO DE AUSTRIA-HUNGRÍA

El archiduque Otto de Ausburgo pronunció un discurso seguidamente, cuyo contenido es todo un programa de paz constructiva. En él expuso que "no es fácil resumir los resultados de una semana intensiva de trabajo en equipo. No obstante, parece útil examinar las conclusiones a que hemos llegado, a fin de poder establecer un plan de acción.

La coexistencia pacífica, tal como es preconizada por la U. R. S. S., nos parece, en principio, moralmente reprobable. Los auténticos cristianos no pueden aceptar que un país cristiano esté sumido bajo el yugo del totalitarismo. Aceptarlo sería una traición. Es más, los hechos prueban concluyentemente que incluso con abstracción de los respectivos valores morales en el plano puramente práctico, esta coexistencia pacífica, aceptada sin discriminación, sería una locura. El *slogan* de la coexistencia se ha hecho realidad. Los pueblos hambrientos de paz se muestran propicios a hacerse ilusiones. En este combate fisiológico actual, la ventaja parece estar en la parte soviética. Frente a todo esto es preciso adoptar una actitud operante. Estamos en un momento propicio para una hermosa victoria occidental en el terreno de lo práctico. Nos encontramos ante un período decisivo. El próximo verano asistiremos a negociaciones de importancia mundial, y las conferencias futuras no tendrán menos importancia que las de Yalta y Potsdam. Hoy existe un equilibrio de fuerza: el de la N. A. T. O. y el del Pacto de Varsovia. Se trata de romper por medios políticos el inmovilismo de la situación actual, sustituyendo el sistema de los bloques por una solución constructiva.

A este respecto, la hora parece que nos ha abierto una oportunidad. Los rusos han impuesto la neutralidad a Austria. La neutralidad bien entendida no significa desarme. El ejemplo de Suiza y Suecia así lo prueban. La propaganda de la neutralidad tiene considerables repercusiones en las naciones de más allá del "telón de acero". Para estos países, el problema principal consiste en la presencia física de las tropas rusas en su territorio.

Se presenta una coyuntura magnífica para Occidente. Si el Oeste ha acepta-

do la neutralidad para Austria, tiene derecho a exigirla a su vez para los países satélites. Si el Occidente presentase un plan en este sentido, las potencias occidentales podrían recuperar la iniciativa diplomática y, al mismo tiempo, dar al mundo un programa de paz.

Todo esto plantearía a los soviéticos un doloroso dilema: rechazar la petición occidental de neutralizar a los satélites, descubriendo de este modo el *bluff* de su propaganda de paz, o admitir las consecuencias de la libertad que la neutralización significaría para dichos países.

Las grandes conferencias que se celebrarán este verano y en el futuro nos ofrecen una oportunidad única en el aspecto de la guerra fría para poderles ganar por medios diplomáticos. Pero la oportunidad no significa seguridad, y sería criminal que no se aprovechase. Los miembros del C. E. D. I. deben hacer comprender que las potencias libres pueden representar un papel histórico en el futuro próximo. La oportunidad se nos presenta, y por eso hay que aprovecharla sin dejarla pasar de largo".

DISCURSO DE FERNÁNDEZ-CUESTA

Como último acto de las Jornadas, en la iglesia antigua del Monasterio de El Escorial, el ministro secretario pronunció un discurso, en el que, luego de dar las gracias por su presencia a los congresistas, estudió los problemas que plantea la coexistencia de la Europa libre con el comunismo, y la aportación de la dolorosa experiencia española.

"Europa no es una expresión geográfica, sino una creación histórica, adaptación de un nombre mitológico que los griegos hicieron para expresar la independencia de su cultura de la asiática y del dominio persa. Europa es una comunidad de pueblos que participan de la misma fe y de los mismos valores morales que, producto de la combinación de la antigüedad clásica, del cristianismo y de la germanidad, han determinado un modo específico de entender y ejercitar la vida y la misión de crear obras valiosas para todos los hombres.

Europa ha hecho efectiva la universalidad de las verdades contenidas en el cristianismo, y su existencia es la base del proceso histórico del mundo moderno.

Pero el concepto de Europa, que ahora nos ocupa, si antiguamente carecía de contenido al ser sinónimas comunidad europea y comunidad internacional, lo ha adquirido extraordinario en la actualidad con el poderío de los Estados Unidos, la independencia de Iberoamérica y el despertar internacional de los pueblos asiáticos.

Europa, dividida y debilitada.

Ya desde la primera guerra mundial, y sobre todo después de la segunda, Europa ha quedado más debilitada y dividida que nunca, convirtiéndose en germen de conflictos; pero, sin embargo, sigue siendo el área cultural más elevada y el grupo de Estados que teniendo una definida personalidad están, no obstante, más relacionados entre sí.

Esta unidad cultural y de vida que es Europa, y la coexistencia de sus pueblos, hemos de fundamentarlas en la coincidencia de valores espirituales, siendo, por tanto, insuficientes los acuerdos hasta ahora logrados en el orden económico y material. Unidad y coexistencia que no pueden suponer la vuelta a la mentalidad, hábitos y sistemas políticos de la Europa del siglo XIX, como algunos pretenden creyendo que la caída de los regímenes totalitarios representa el retorno al liberalismo décimonónico, de manera tan equivocada como se creyó también que la derrota de Napoleón implicaba la vuelta al feudalismo. Unidad y coexistencia que no son incompatibles con Estados de arraigado sentido nacional, y unidad y coexistencia, en fin, que estarán mutiladas mientras no se reintegren en ella los pueblos situados tras el "telón de acero".

Europa es fundamentalmente cristiana. Sin embargo, desde 1917, en progresión que llega a punto de verdadero

cataclismo, se ha abierto en el venerable suelo de su formación milenaria una hendidura espiritual, en la que pueden desaparecer los valores morales, la estructura ideológica, la teoría metafísica del cristianismo. Ello representaría una regresión conceptual de dos mil años, la vuelta a un pasado pagano, cuyos dioses son el materialismo histórico, el materialismo dialéctico y la dictadura del proletariado, y en el que Lenin, Marx, Engels y Stalin, habitantes de este nuevo Olimpo, lanzarían sobre la Humanidad entera los rayos jupiterinos, destructores *ab radice* de cuanto a la doctrina del Divino Galileo el mundo debe.

No hay coexistencia posible con el comunismo.

Ambas concepciones del mundo, el neopaganismo comunista y el cristianismo europeo, son incompatibles y no pueden coexistir, ni siquiera distinguiendo, como algunos quieren hacer, entre el programa comunista y el materialismo histórico, de una parte, y el materialismo dialéctico, de otra, admitiendo, en su consecuencia, la posibilidad de aceptar el programa económicosocial del comunismo, sin tener que abdicar de sus posiciones metafísicas; el ser comunista socialmente sin serlo filosóficamente: admitiendo, en fin, la posibilidad de un comunismo católico.

Esa separación no puede darse porque entre los diversos aspectos del comunismo existe una insoslayable concatenación. El programa comunista supone la realidad histórica del materialismo, y el materialismo histórico tiene su básica explicación en la dialéctica materialista. El comunismo, además de una doctrina, es también una táctica. Se propone un fin y no tiene freno ni criterio moral en los medios de conseguirlo. Estos son todos buenos y lícitos: ataques, retiradas, actos de crueldad, de clemencia, mentiras, calumnias, alianzas políticas y militares inconcebibles, rupturas espectaculares, y a poco que se revise la actuación política del marxismo a lo largo de su existencia, podrá comprobarse el aumento en número y refinamiento de sus actos maquiavélicos.

Las metas del comunismo.

No nos engañemos o no queramos engañarnos deliberadamente dejándonos llevar por la comodidad de no luchar o por el egoísmo de esperar que no seremos nosotros las víctimas de la catástrofe. Haga lo que haga y siga la política que quiera, el comunismo se ha marcado unas metas y a ellas va inexorablemente. Sus aparentes contradicciones, sus aparentes cambios de propósitos, las altas y bajas de su actuación, no alteran la esencia del problema. El marxismo es una concepción de la vida del hombre, incompatible con la cristiana. En el plano de la metafísica quita a la vida humana el sentido de la responsabilidad moral; en el de la filosofía de la Historia hace de la economía la única finalidad; en el plano de lo social, la persona es una simple pieza del mecanismo colectivo y el odio, la violencia y el terror son los medios de lograr ese paraíso que ofrece en la tierra y que niega en el cielo.

La flaqueza del contradictor.

Pero hace más peligrosa esa coexistencia con el comunismo la flaqueza doctrinal de su contradictor, el sistema capitalista liberal; flaqueza que arranca, de una parte, de que siendo éste, al fin y a la postre, también materialista, no tiene la fuerza moral necesaria para oponerse a aquél, y, de otra, de que frente al poder granítico del Estado comunista, el del Estado liberal es un poder compartido y mediatizado. Se podrá argüir que es precisamente ese sistema capitalista liberal el que está conteniendo la riada comunista; pero no es el sistema el que sirve de dique, sino la potencia militar de que dispone, y que podría existir también con otro sistema cualquiera. Por eso la lucha en el terreno ideológico está resuelta de antemano al carecer los argumentos capitalistas liberales de la más

pequeña capacidad para encender ilusiones políticas individuales o colectivas. Hay, pues, que tener fuerza material, pero también habrá que disponer de un depósito de realizaciones sociales y de argumentos demostrativos de que aquellos elementos que pueden estimarse como buenos en el comunismo no son verdad, sino aspectos del patrimonio humano anterior ya existente, a los que ha dado mayor acentuación.

La única función realmente beneficiosa que el comunismo ha realizado es estimularnos a ser más cristianos en la vida social, a ser más conscientes de las desigualdades humanas, a ser no sólo caritativos, sino más justos, y, dicho con el mismo lenguaje hegeliano que el comunismo emplea, a que sobre la tesis liberal y la antítesis comunista resplandezca la síntesis cristiana.

Ahora bien: si descendemos al plano de la teoría y de la doctrina, lo cierto es que la coexistencia con el comunismo es una realidad actual impuesta por las exigencias de la vida internacional. Por eso lo que tenemos que hacer es tener conciencia del alcance que encierra y no dejarse deslumbrar por la creencia de que esa coexistencia ha hecho desaparecer ya los peligros y propósitos antes apuntados.

La dolorosa experiencia española.

España tiene una experiencia de la coexistencia con el comunismo. Por haberla intentado, sintió en su propio ser el dolor y el sufrimiento que ahora invoca para advertir a Europa de tal riesgo y como un título más que la faculta a contribuir en la empresa de formar una Europa unida, dentro de un sistema en el que armonicen la libertad con la autoridad; problema éste el más dramático dentro de la historia de las ideas políticas, y que alcanza su máxima dimensión jurídica y política en la Edad Moderna, al coincidir la creación del Estado soberano con la soberanía del individuo que el Renacimiento había exaltado. Hasta entonces, el problema consistía en saber quién mandaba; desde entonces, había que fijar límites a ese mandato. Con ello, el liberalismo había entrado en el Derecho Público como un concepto autónomo e independiente de la democracia. Esta exige que en la formación de las leyes intervenga el pueblo; aquél, que se fijen los límites del Poder. Por eso, el Gobierno colectivo puede ser democrático y tiránico, y no serlo el Poder de uno solo, cuando está limitado. El criterio para fijar los límites de las relaciones del individuo con el Estado hay que buscarlo en la razón de esos mismos límites. Ni la soberanía del Estado ha de estar arbitrariamente limitada por la del individuo, ni la del individuo por el Estado, sino que ambas, en cuanto deben tender al bien de la comunidad, se hallan sujetas a la realidad vital, que nos demuestra cómo el hombre no es libre sino dentro de una patria que sea libre también."

DISCURSO DEL MINISTRO DE ASUNTOS EXTERIORES

Como último acto de las jornadas, el señor Martín Artajo pronunció "unas pocas palabras verdaderas" para clausurar "las brillantes jornadas de estudio que acaban de celebrarse". Una primera palabra de reconocimiento a quienes han compartido durante esta semana una intimidad de afanes espirituales, que han visto y palpado la realidad española y que han dado tan expresivas muestras de gratitud por la hospitalidad de nuestra patria.

"Somos los españoles malos propagandistas de nuestra propia causa. El señorío ancestral de nuestra estirpe nos impone parquedad en el ditirambo, y solemos decir de quienes quieren conocer nuestras cosas "que vengan y lo vean". Cabalmente esto es lo que vosotros acabáis de hacer, y ahora estamos seguros de que cuando volváis a recorrer los caminos de Europa diréis lo que habéis visto en esta avanzada europea, que tan vivamente siente su solidaridad con los demás países de nuestro viejo continente. Sed, pues, vosotros los más autorizados valedores de la verdad española.

La segunda palabra es de congratula-

ción y albricias de felicitación recíproca. Nuestra reunión tiene un carácter familiar, y cuando una familia se reúne para señalar una fecha, es justo que celebre los hechos venturosos ocurridos en el año transcurrido. Dos son los hechos fundamentales que inspiran ahora la profunda alegría de nuestra familia de pueblos: la rehabilitación de Alemania y la recuperada independencia de Austria.

Podéis los alemanes tener la certidumbre de que pocos países como el nuestro han celebrado el acontecimiento feliz de vuestra merecida vindicación. Podéis también tener la certeza de que nadie como nosotros desea y espera que las provincias del Este, que dolorosamente escinden la unidad germana, reviertan al tronco común en una libre Alemania occidental, europea y cristiana.

Son tradicionales los lazos que unen a España con Austria, y por europeos, por cristianos y por españoles. hemos celebrado con alegría la venturosa nueva de la independencia austríaca, que permitirá a este gran país reanudar su trayectoria histórica como adalid en las grandes empresas de la cristiandad contra los peligros del Oriente.

Suenen, por último, unas palabras de feliz augurio. Se ha recordado en este Congreso que los países cautivos bajo el yugo comunista siguen clamando por su independencia. España nunca ha reconocido como estable y definitiva una situación que estima pasajera. Y reivindicará siempre el derecho de esos pueblos a recobrar su inalienable soberanía.

Estamos en Pentecostés, y en la liturgia de sus misas se lee aquello: *Spiritus ubi vult spirat* ("El Espíritu Santo sopla donde quiere"). Pidamos a Dios que el soplo de su Espíritu inspire a los hombres que rigen los pueblos de Europa y vivifique sus acciones para que, unidos en espíritu de amor, hagan realidad la idea de una Europa cristiana, porque si el amor no hace viva esta necesaria unidad, será la providencia flagelante de Dios la que nos una a la fuerza bajo el látigo atroz de la guerra."

VISITAS Y EXCURSIONES

Las jornadas escurialenses han abarcado asimismo varias visitas al Monasterio de El Escorial, misa, completas y conciertos sacros en la Basílica, visita al Valle de los Caídos, la recepción ya dicha en el Palacio del Senado y otra en el club "Nuestro tiempo", y una excursión de dos días a las ciudades de Avila y Salamanca.

ESPIRITU DE LA REUNION ESCURIALENSE

El Mensaje navideño de Pío XII puso en el primer plano de la política internacional la doctrina de la coexistencia. Palabra clave en la estrategia novísima de Moscú, los hechiceros efluvios de la coexistencia llamada pacífica comenzaba ya en 1955 a apoderarse de la muy lúcida concepción de la Europa futura en muchas mentes responsables. Ante la realidad del mundo comunista y la política del hecho consumado, perpetrada continuamente por el Kremlin, los países occidentales, sin directriz unitaria y con ingenuidad que pudiéramos llamar "democrática", vieron cómo las delegaciones soviéticas y satélites ganaban una tras otra las partidas de las asambleas internacionales. Y ante la reacción occidental en los Tratados de Londres y París—primera nota de política firme y consciente en muchos años de diplomacia occidental—, Rusia se vió obligada a plantear la guerra fría desde otras perspectivas. Los negocios internos, a partir de la muerte de Stalin, no iban del todo bien. Fué preciso poner en marcha el ejército ladino y embaucador de la coexistencia. Pero la Europa occidental no era tan fácil de neutralizar. Alemania crece en poder y en decisión; Austria recobra su independencia, y el ejemplo anticomunista de España—primer ejemplo de sacrificio y de oposición al soviet—cunde entre las conciencias más puras y responsables de la futura política de integración europea.

Así, tras el aviso sagaz de la supre-

ma jerarquía eclesiástica, el problema de la coexistencia ha sido estudiado detenidamente y puesto en la tela de juicio de la IV Reunión Internacional del Centro Europeo de Documentación e Información.

Pero ¿qué es el CEDI? Este Centro significa un auténtico movimiento de integración europea de raíz netamente cristiana. Frente a las inconsistencias de la Constitución de Estrasburgo, el Centro Europeo de Documentación e Información presenta un núcleo de gentes de vigencia política, económica y espiritual—los tres grandes soportes de la vida humana—, preparando para un futuro próximo una verdadera federación de los países de Europa.

¿Qué ha significado el Congreso de El Escorial? Ante todo, la reunión y convivencia de un grupo excepcional de políticos, economistas, militares, filósofos, periodistas y jefes de editoriales de todos los países de Europa.

Pero además de esta convivencia, y potenciada por ella, la Reunión escurialense significa la recreación de un orden cristiano europeo, la realización efectiva de un frente espiritual sin fallas. La importancia política de los participantes cede incluso ante la capacidad de ellos mismos; su carga espiritual; sus recursos que—sin despreciar u olvidar, por ejemplo, a la economía—saben que la economía no lo puede todo, ni siquiera lo principal. Hombres que en todos los países de Europa catalizan una opinión sana y extendida, portadora de valores espirituales profundos capaces de neutralizar esos izquierdismos coexistentes, esa falacia mal llamada democristiana de contextura filocomunista. En estos hombres está el porvenir de Europa. En estos hombres realistas y cristianos el destino integral de Europa está, pues, en esta "batalla de cristianización" colectiva. Estrasburgo y sus complejos nacionalistas y materiales han quedado muy atrás. El Escorial dará para Europa un paso decisivo hacia la "coexistencia en la verdad" soñada por Pío XII, con cimientos inmutables construídos por esta comunidad de hombres auténticamente cristianos, venidos al corazón de España desde las difíciles y amenazadas marcas de Europa.